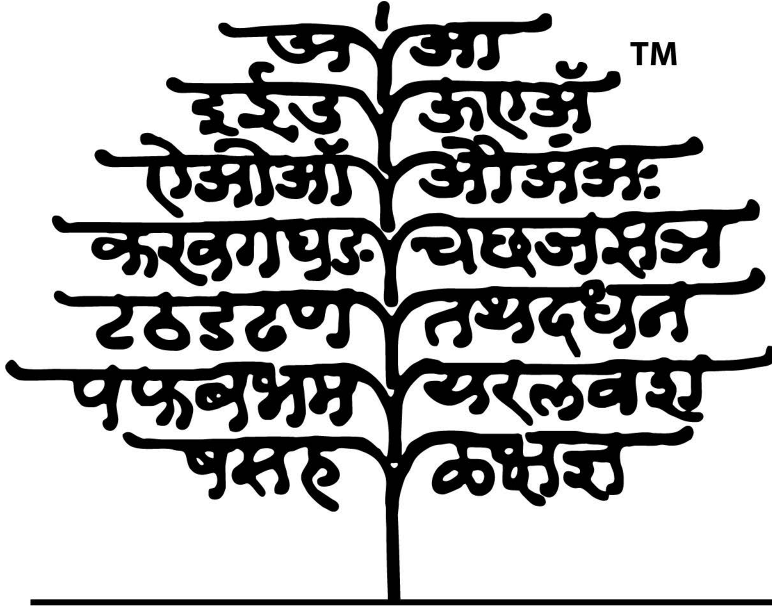
नवभारत

वर्ष ५० । अंक १ । ऑक्टोबर १९९६

विनोबा भावे विशेषांक

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

नवभारत

वर्ष ५० । अंक १ । ऑक्टोबर १९९६
भाद्रपद-आश्विन, शके १९१८
विनोबा भावे विशेषांक
विशेषांकाची किंमत रु. १००/-
वार्षिक रु. १२०/-
या अंकातील लेखांत व्यक्त झालेल्या मतांशी संपादक सहमत असतीलच असे नाही.

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संग्रहित केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यासंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

---

* नवभारत, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

अध्यक्ष व विश्वस्त :
मे.पुं. रेगे

संपादक :
मे.पुं. रेगे

कार्यकारी संपादक :
वसंत पळशीकर

साहाय्यक संपादक :
अ.र. कुलकर्णी, एस.डी. इनामदार, अ.ना. ठाकूर



संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३, जि. सातारा

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई - ४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

लेखक परिचय

- **श्रीनिवास दीक्षित** – तत्त्वज्ञानाचे निवृत्त प्राध्यापक; प्राज्ञपाठशाळेमध्ये सध्या मानद अध्यापक; प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे विद्यमाने विनोबांच्या विचारांचा अभ्यास जारी; *भारतीय तत्त्वज्ञान*, *नीतिशास्त्र* इ. पुस्तकांचे कर्ते. **पत्ता** : २१, आयडियल सोसायटी, सागरमाळ, कोल्हापूर ४१६ ००८.
- **म.अ. मेहेंदळे** – माजी प्राध्यापक, संस्कृत विभाग व माजी सहयोगी प्रमुख संपादक, संस्कृत कोश विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे; संपादक, महाभारताचा सांस्कृतिक कोश, भांडारकर प्राच्य विद्या संशोधन मंदिर, पुणे. *वैदिक वाङ्मयातील प्रश्नोत्तरे* (१९८०), *भारतीय द्यूत* (१९९०), पू. विनोबा-कृत *ऋग्वेद-सार*चे मराठी भाषांतर (१९८२), *जरथुश्त्राच्या गाथांचे मराठी भाषांतर* (१९९४), या ग्रंथांचे लेखक; *नवभारतां*त लेखन. **पत्ता** : बी-४, प्रबोधन हाऊसिंग सोसायटी, ६१ ए/९-१०, कर्वे रोड, एरंडवणे, पुणे ४११ ००४.
- **वि.प्र. लिमये** – दिवंगत टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या टिळक महाविद्यालयात काही वर्षे आचार्य व प्राचार्य म्हणून अध्यापन (१९२१-१९३०); वेद व व्याकरण ह्या विषयांचे व्यासंगी अभ्यासक; *Critical Studies on the Mahabhashya* ह्या ग्रंथाचे (१९७४) लेखक; पुढील ग्रंथांच्या संपादकांपैकी एक : १) *अठरा उपनिषदें* (१९५८); २) *भर्तृहरीचे वाक्यप्रदीय* (१९६५); ३) लोकनायक मा.श्री. अणेकृत *तिलकयशोर्णव*; (१९६९-१९७१); ४) केशवरचित *कौशिकपद्धति* (१९८२); ५) भर्तृहरीची *महाभाष्यदीपिका* (१९८५) ह्याखेरीज इतर अनेक संशोधनात्मक लेख.
- **मे.पुं. रेगे** – तत्त्वज्ञानाचे निवृत्त प्राध्यापक; प्राज्ञपाठशाळामंडळ व महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ यांचे अध्यक्ष; *पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास, हिंदु धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन* इ. ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : रागिणी, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५०.
- **वसंत नारगोलकर** – ठाणे जिल्ह्यातील आदिवासींमध्ये जवळपास पन्नास वर्षांपासून विधायक व संघर्षात्मक कार्य. सर्वोदय चळवळीतील एक ज्येष्ठ कार्यकर्ते व विचारक; *साम्ययोगी विनोबा, The Creed of Saint Vinoba, विनोबा आणि मृत्यू, अप्रतिम गीता प्रवचनें* आदि, विनोबांचे जीवनकार्य व विचार यावरील अनेक ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : विज्ञानाश्रम, मु.पो. कैनाड, द्वारा डहाणू रोड, (जि. ठाणे) ४०१ ६०२.
- **देवदत्त दाभोलकर** – अर्थशास्त्राचे निवृत्त प्राध्यापक; पुणे विद्यापीठाचे माजी कुलगुरू; इंडियन इंस्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन (पुणे) चे भूतपूर्व संचालक; ज्येष्ठ शिक्षणतज्ज्ञ व विचारक. **पत्ता** : शांतिनिकेतन, ४३ गुरुकृपा हाऊसिंग सोसायटी, गोडोली, सातारा ४१५ ००१.
- **शि.स. अंतरकर** – तत्त्वज्ञानाचे निवृत्त प्राध्यापक व भूतपूर्व विभाग प्रमुख, मुंबई विद्यापीठ. **पत्ता** : ३२, सह्याद्रि, ओसवाल पार्क, पोखरण रोड नं.२, ठाणे (प.) ४०० ६०१.

सूचना : आचार्य वि.प्र. लिमये व डॉ. म.अ. मेहेंदळे यांच्या लेखांमधील विनोबांच्या ग्रंथांतील उद्धरणांमध्ये शुद्धलेखन मुळाबरहुकूम ठेवलेले आहे.

अनुक्रमणिका

नवभारत

ऑक्टोबर १९९६

अ नु क्र म

"मराठे बोलणे म्हणजे साधे, सरळ, उघड उघड बोलणे. मनात जसे असेल तसे अगदी खुल्ले एक घाव की दोन तुकडे असे बोलणे. ह्याचे नाव मराठे बोलणे. थोडक्यात मराठे बोलणे म्हणजे 'खरे' बोलणे."

विनोबा – (महाराष्ट्र-धर्म साप्ताहिक)

विनोबांची आचार्य परंपरा

आचार्य विनोबा भावे हे नाव महाराष्ट्राला सुपरिचित आहे, आणि नाही पण. विनोबांच्या *गीताई*च्या आजवर छापल्या गेलेल्या प्रतींची संख्या काही लाखांमध्ये आहे; *गीता प्रवचने*च्या प्रतीही काही लाखांमध्ये विकल्या गेल्या आहेत, या एका कसोटीवर मापल्यास विनोबा 'महाराष्ट्रात घरोघर पोचले आहेत' असे विधान करता येईल. पण चाळीशीच्या आतला खेड्यांतला व शहरांतला आजचा शिक्षित मध्यमवर्ग घेतला तर त्याला विनोबांची ओळख आहे असे जाणवत नाही. ११ सप्टेंबर १९९५ ला सुरु झालेल्या त्यांच्या जन्मशताब्दी वर्षाची सांगता नुकतीच झाली. या काळात वर्तमानपत्रांतून आलेल्या लेखांमुळे, वा भाषणांच्या वृत्तांतांमुळे त्यांचे नाव डोळ्यांखालून वा कानांवरुन गेले असेलही, पण ते स्मरणात राहिले असेल अशी शक्यता कमीच.

चाळीस-पंचेचाळीस वर्षांपूर्वी, भूदान आंदोलनाच्या ऐन उत्कर्षाच्या काळात विनोबांचे नाव भारतभर गाजत होते. इतकेच काय, जगविख्यात अमेरिकन साप्ताहिक 'टाइम'च्या मुखपृष्ठावर विनोबा झळकले होते. त्याही काळात, महाराष्ट्रात विनोबांचे मोकळ्या मनाने, उत्साहाने स्वागत झाले नाही. संयुक्त महाराष्ट्राच्या लढ्याचे ते दिवस होते. विनोबा महाराष्ट्रात पदयात्रेसाठी आले तेव्हा त्यांनी संयुक्त महाराष्ट्राची मागणी उचलून धरली नाही. या कारणाने अपेक्षाभंग झाला आणि त्याची तीव्र प्रतिक्रिया उमटली. विशेषतः महाराष्ट्रीय शिक्षित मध्यमवर्गामध्ये. पुढे, आणीबाणीच्या काळात तर, विनोबांनी इंदिरा गांधींच्या सर्वाधिकाशाहीचे 'अनुशासन पर्व' म्हणून मंडन केल्याचा समज होऊन त्यांना 'अधम' म्हणण्यापर्यंत मजल गेली. त्या आधी कित्येक वर्षे 'सरकारी संत' या शब्दांनी त्यांची हेटाळणी केली गेली होतीच. पण आज हा सारा काळ आठवणीतून वुजल्यासारखा आहे.

विनोबांच्या जन्मशताब्दी वर्षात विनोबांचेही विशेष स्मरण *नवभारत*ने करावे अशी सूचना आमच्या एका मित्रांनी केली. या काळात *नवभारत*चे न्यायमूर्ती रानडे, आचार्य शं.द. जावडेकर, श्री. शंकरराव देव, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यावर विशेष अंक प्रसिद्ध होत होते. या मित्रांची सूचना नक्कीच विचार करण्यासारखी होती. *नवभारत*चा व विनोबांचा ऋणानुबंध प्रथमपासून होता. स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात, गांधीयुगात राष्ट्रीय शिक्षणसंस्थांमध्ये शिक्षक म्हणून काम करणाऱ्यांचे एक 'आचार्यकुल'च महाराष्ट्रात अस्तित्वात आले. आचार्य वि.प्र. लिमये, आचार्य शं.द. जावडेकर, आचार्य स.ज. भागवत, आचार्य दादा धर्माधिकारी, आचार्य विनोबा भावे आदिंना आचार्य हे बिरुद या काळात प्राप्त झाले. ते कायमचेच वापरात राहिले. *नवभारत*च्या संस्थापक-संचालक-संपादक मंडळातील सर्वांचा विनोबांशी असा घनिष्ठ ऋणानुबंध होता. भूदान-ग्रामदान आंदोलनाच्या काळात या चळवळीचे व सर्वोदय विचारांचे मूल्यमापन करणारे लेखन अनेक वर्षे *नवभारत*मधून आवर्जून प्रसिद्ध होत राहिले. विनोबांच्या व्यक्तित्त्वावरील गुणग्रहणपर लेख वेळोवेळी प्रसिद्ध झाले.

१९५७ सालापासून प्राज्ञपाठशाळामंडळ *नवभारत*चे प्रकाशन करीत आहे. वाई शहर, प्राज्ञपाठशाळा व तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा व विनोबांचाही ऋणानुबंध होता. वाईस भाव्यांचे मोठे घर आणि (मालकीचे) कोटेश्वराचे देवालय होते. विनोबांच्या आजोबांनी आयुष्याचा उत्तरार्ध वाईस देवळात तन्मय होऊन उपासनेत घालविला होता. वाई या गावाशीही विनोबांचे असे नाते जुळते. काशीस अवघे काही महिनेच वास्तव्य झाल्याने मनात असलेले धर्मग्रंथांचे व शास्त्रांचे अध्ययन करावयाचे बरेचसे राहून गेले होते. गुरुवर्य नारायणशास्त्री मराठे यांच्याजवळ राहून अध्ययन करण्यासाठी, गांधींची परवानगी घेऊन, १९१७ सालच्या आरंभी विनोबा वाईस येऊन राहिले. नारायणशास्त्री आजन्म ब्रह्मचारी होते, यांचे विनोबांना विशेष आकर्षण होते का? वेदांत व दर्शने यांचे अध्ययन विनोबांनी त्यांच्यापाशी वर्षभराहून थोडा कमी काळ केले. त्या वेळी तर्कतीर्थही नारायणशास्त्र्यांपाशी राहून अध्ययन करीत होते.

अनुक्रमणिका

विनोबांवर विशेषांक काढायचा ठरल्यावर प्रथमच एक मोठा पेच उत्पन्न झाला. विनोबांच्या व्यक्तित्वाला व जीवनकार्याला अनेक आयाम होते. त्या सर्वांना न्याय द्यायचा म्हटले तर अनेक विशेष अंकांच्या प्रकाशनाचीच योजना करावयास हवी!

भूदान-ग्रामदान आंदोलनाचा एक विषय देखील तसा मोठा व महत्त्वाचा आहे. या आंदोलनाचेही सम्यक् आकलन व मूल्यमापन कधीतरी होणे अगत्याचे आहे. विनोबांनी गांधींच्या विचारामध्ये जी मौलिक भर घातली, सर्वोदय विचाराची जी मांडणी अनेक अंगांनी केली त्यांचाही चिकित्सक आढावा घेतला जाण्याची गरज आहे. विनोबा हे थोर कर्मयोगी होते. त्यांनी स्थापन केलेले आश्रम या समाजाच्या मूलगामी परिवर्तनाच्या दृष्टीने चालविलेल्या प्रयोगशाळाच होत्या (व आहेतही). व्यक्तिशःही त्यांनी अनेक प्रयोग केले, घोर तपस्या केली. त्यांच्या जीवनाचा व कार्याचा या अंगाने आलेख काढायची गोष्टही व्हायला हवी आहे. सारासार विचार करुन आम्ही एक लहानसा, मर्यादित उद्देश डोळ्यापुढे ठेवला. ग्रंथरूपाने त्यांचे जे साहित्य उपलब्ध आहे त्या साहित्याची चिकित्सा करणारे काही समीक्षा-लेख विशेष अंकाच्या रूपात एकत्रित प्रसिद्ध करावेत असे योजिले.

पण विनोबांनी निर्माण केलेले साहित्य थोडेथोडके का आहे? त्यातही खरी अडचण आहे ती ही की त्यात कमालीचे वैविध्य आहे.

तरुण वयात, विद्यार्थी दशेत विनोबा कविता करीत. त्यांनी म्हटलेय, "आपले विचार कवितेत मांडण्याचा मला छंद होता." बडोद्यास असताना "कविता चांगली बनली असे पुरे समाधान वाटले की ती कविता अग्निनारायणाला अर्पण करावयाचा." पुढे १९१६ साली काशीला शास्त्राध्ययनासाठी गेल्यावरही, "गंगेच्या किनाऱ्यावर बसून अशाच प्रकारे कविता बनवायचा आणि समाधान झाल्यानंतर गंगेत विसर्जन करायचा." (*अहिंसेचा शोध*, परंधाम प्रकाशन, पवनार, वर्धा, १९८८, पृ. ३८)

विनोबांच्या विचारविश्वात *भगवद्गीते*ला अनन्यसाधारण असे मध्यवर्ती स्थान होते. वयाच्या आठव्या वर्षी "ज्ञानेश्वर महाराजांनी *गीते*विषयी आदर निर्माण केला आणि *गीते*च्या अध्ययनाची आवश्यकता लोकमान्य टिळकांच्या *गीतारहस्या*ने निर्माण केली" असे म्हणून, पुढे त्यांनी म्हटले आहे, "*गीतारहस्य* समजण्यासाठी *गीता* समजणे आवश्यक होते. म्हणून मी *गीते*चे अध्ययन सुरू केले. ... *गीतारहस्या*च्या अध्ययनानंतर आणखी काहीतरी शोधले पाहिजे, विचार केला पाहिजे अशी इच्छा झाली. .... दोन प्रकारे शोध चालला. एक जीवनाच्या स्वरूपाचे चिंतन आणि दुसरे *गीते*च्या पूर्वी आणि *गीते*च्या नंतर जो विचार झालेला आहे त्याचा परिचय ... शेवटी वेदांपर्यंत जाऊन पोहोचलो. फार गूढ भाषा होती. जुने शब्द होते. ज्यावेळी शब्द बनत होते त्यावेळची भाषा. म्हणजे शब्दाच्या मूळ अर्थापाशी जाऊन शोधण्याची आवश्यकता होती. फार वेळ यात गेला, परंतु या परिश्रमाचा फायदा झाला आणि या सर्व अध्ययनाच्या परिणामी *गीते*वर निष्ठा दृढ झाली." (*अहिंसेचा शोध*, पृ. १५२-५३)

व्यापक अर्थाने वेदोपनिषदांचे, दर्शनांचे, प्राचीन, मध्ययुगीन व अर्वाचीन काळातील हिंदू किंवा वैदिक परंपरेतील धार्मिक वाङ्मयाचे विनोबांचे अध्ययन सखोल व विचारप्रवर्तक आहे याची ओळख गांधींच्या आश्रमीय व आश्रमाबाहेरील वर्तुळात जशी वाढत गेली तसा त्यांनी प्रवचने द्यावी, लेखन करावे असा आग्रह वाढला असल्यास नवल नाही. आश्रमीय विद्यार्थ्यांना शिकविण्यासाठी यापैकी काही निवडक साहित्याचा ते उपयोग करीत असत, व त्यांचे शिकविणे थोरामोठ्यांनाही आकृष्ट करीत असे.

१९२० सालच्या असहकार आंदोलनाच्या काळात गांधींच्या आदेशानुसार विनोबांनी वर्ध्यास एका आश्रमाची स्थापना केली. १९२३ साली या आश्रमातर्फे लोकशिक्षणाच्या व सर्वांगीण जागृतीच्या हेतूने 'महाराष्ट्र-धर्म' हे मासिक प्रसिद्ध होऊ लागले. याचे फक्त ४ अंक प्रसिद्ध झाल्यावर, विनोबा तुरुंगात गेल्याने, प्रकाशन स्थगित झाले. या अंकांमधील सर्व लेखन विनोबांचे होते. 'उपनिषदांचा अभ्यास' या मथळ्याखाली ४ लेखांची माला विनोबांनी गुंफली. प्रकाशन स्थगित झाले नसते तर एक मोठा ग्रंथ त्यांच्या हातून लिहिला गेला असता. प्रत्यक्षात फक्त अभ्यासाची 'प्रस्तावना'च लिहिली गेली. इतर सहा लेखांपैकी एक लेख 'समर्थांचे स्मरण' या नावाचा होता. तो अपूर्णच राहिला. पण एक झाले. विनोबा लिहिते झाले. जेलमधून बाहेर आल्यावर परत साप्ताहिक स्वरूपात

'महाराष्ट्र-धर्म'चे प्रकाशन सुरू झाले. १९२४ ते १९२७ या काळात १४० अंक प्रसिद्ध झाले. या साप्ताहिकात तुकाराममहाराजांच्या निवडक शंभर अभंगांचे विवरण करण्याचे विनोबांनी योजिले होते. पण फक्त ३५ अभंगांचेच विवरण आले. नंतर साप्ताहिकाचे प्रकाशन बंद करण्यात आले. हेही मोठे नुकसानच म्हटले पाहिजे.

१९२३-२४ ते १९४५-४६ या काळात विनोबांनी मौलिक लेखन केले. स्फुट लेख स्वरूपात तसेच ग्रंथ रूपाने. त्यांची काही पुस्तके त्यांनी दिलेल्या प्रवचनांमधून तयार झालेली आहेत. ही प्रवचने त्यांनी तुरुंगवासाच्या काळात दिलेली होती. या काळातली मुख्य ग्रंथरचना अशी : *उपनिषदांचा अभ्यास* (लेखन : १९२३); *गीताई* (लेखन : १९३०-३४); *गीता प्रवचनें* (प्रवचने : धुळे तुरुंग, १९३२); *अभंगव्रते* (रचना : १९३२); *स्वराज्यशास्त्र* (लेखन : १९४०); *ईशावास्य-वृत्ति* (लेखन : १९४२-४६); *स्थितप्रज्ञदर्शन* (लेखन १९४२-४५). *विचारपोथी* या नावाने पुढे प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकातील टाचणे मुख्यतः १९२८-३१ या काळातील आहेत. 'महाराष्ट्र-धर्म', 'ग्रामसेवावृत्त' या १९२३ ते १९४० या काळातील नियकालिकांमध्ये लिहिलेल्या स्फुट लेखांमधून *मधुकर*, *संतांचा प्रसाद* (तुकाराममहाराजांच्या ३५ अभंगांवरील निरुपण), *जीवनदृष्टी* ही पुस्तके प्रसिद्ध झाली. १९४६-४७ झाली *ज्ञानदेवांची भजनें* चिंतनिकेसह प्रसिद्ध झाले. *गीते*च्या संबंधात, गांधीजींच्या साठी विनोबांनी *गीताध्याय-संगति* हा छोटेखानी मौलिक प्रबंध १९३४ साली पत्ररूपात लिहिला. विचारक विनोबांच्या जीवनातील हा अत्यंत सर्जक कालखंड होता.

गीताई, *गीता प्रवचनें*, *स्थितप्रज्ञ दर्शन*, *गीताध्याय संगति* या चार रचनांच्या जोडीला नंतरच्या काळात विनोबांनी *गीताई शब्दार्थ कोश*, *गीताई चिंतनिका* आणि *साम्यसूत्राणि* व *साम्यसूत्र-वृत्ति* याही रचना केल्या. या संदर्भात, "गीतार्थ जगून तो लोकांत प्रसुत करण्याचा विनोबांइतका प्रयास आजवर दुसऱ्या कोणी केला नसेल.... अशा प्रकारे विनोबा *गीते*चे सूत्रकार, भाष्यकार, समालोचनकार, कोशकार आणि पुराणकारही झाले आहेत म्हणा ना" असे सार्थ उद्गार श्री कुंदर दिवाण यांनी काढले आहेत. (*विचारपुरुष विनोबा*, साहित्य प्रसार केंद्र, नागपुर, १९९५, पृ. ५६)

ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ, तुकाराममहाराज आणि समर्थ रामदास हे महाराष्ट्राचे संतपंचक. यांच्या साहित्याचे विनोबांनी आकंठ पान केले होते. यामधून काही पुस्तकांची निर्मिती झाली. यापैकी *ज्ञानदेवांची भजनें* व *संतांचा प्रसाद* यांचा उल्लेख वर आला आहे. ज्ञानदेव, एकनाथ, तुकाराम, रामदास यांच्या निवडक भजनांचे संग्रहही प्रसिद्ध झाले. या पुस्तकांना विनोबांनी प्रस्तावना लिहिल्या आहेत; त्यांचे काही लेख वा भाषणे यांचाही त्यात भरीला समावेश आहे. *पांडुरंगाच्या चरणी*, आणि *ज्ञानदेवी सप्तशती* हे ज्ञानेश्वरीतील ७०० निवडक ओव्यांचे पुस्तक अशी दोन पुस्तकेही प्रसिद्ध झालीत.

विनोबांच्या नावावर आणखीही एका प्रकारची पुस्तके आहेत. हे आहेत वेगवेगळे 'सार-ग्रंथ'. *कुराण-सार*, *ख्रिस्तधर्मसार*, *जपुजी*, *गुरुबोधसारः*, *मनुशासनम्*, *ऋग्वेदसारः*, *अष्टादशी*, *भागवतधर्मसार* आदि. विनोबांनी जगातल्या विभिन्न धर्मांच्या, संप्रदायांच्या मुख्य ग्रंथांचे वर्षानुवर्षे अध्ययन केले. हिंदू परंपरेतील धर्मग्रंथ, स्मृती, भाष्ये, दर्शने यांचे तर केले होतेच. अशा अभ्यासाचा एक भाग म्हणून विनोबा स्वतःपुरते सार काढून ठेवीत असत. यामागची त्यांची भूमिका अशी की, जे 'असार' आहे त्याकडे परत जाण्याची गरज नाही. या संदर्भात विनोबांचे पुढील उद्गारही ध्यानात घेण्यासारखे आहेत. "आमच्यासारख्या मुक्त विहार करणाऱ्यांना जगात बांधणारी कोणतीही चीज नाही. परंतु असेही लोक प्रेमाच्या बंधनात राहतात. जो लोकहितकारक ज्ञानसंग्रह केला आहे तो लोकांना देऊनच मरावे ही उत्सुकता त्यांना लागून राहते." (*अहिंसेचा शोध*, पृ. १५९) त्यांनी असेही म्हटले आहे : "आम्ही एकमेकांना समजून घेतले पाहिजे. माझे *कुराण-सार* हे पुस्तक या दिशेने एक लहानसा प्रयत्न आहे. याच उद्देशाने मी भगवान बुद्धाच्या *धम्मपदा*ची पुनर्रचना केली आणि *गीते*विषयी माझे विचार *गीता प्रवचनां*द्वारा लोकांसमोर ठेवले. *ख्रिस्तधर्म-सार* प्रकाशित करण्यात हीच प्रेरणा होती." (कित्ता, पृ. १६४)

एवढ्याने विनोबांच्या साहित्य निर्मितीचा आढावा पुरा होत नाही. गांधींच्या मृत्यूनंतरच्या वर्षांमध्ये, विशेषतः १९५१ नंतर भूदान-ग्रामदान पदयात्रांच्या ओघात, त्यांनी देशभर चौदापंधरा हजार प्रवचने दिली. त्यातल्या

अनुक्रमणिका

थोड्यांचा संग्रह पुस्तिका, पुस्तके यांच्या रूपाने झाला. तरी तो ग्रंथसंभार थक्क करणारा आहे. यातील अनेक पुस्तके हिंदीत आहेत.*

उपनिषदांचा अभ्यास (प्रस्तावना खंड), *गीताई*, *गीता प्रवचनें*, *स्थितप्रज्ञदर्शन*, *अभंगव्रते*, *विचारपोथी*, *ईशावास्य-वृत्ति*, *वेदचिंतन*, *आत्मज्ञान आणि विज्ञान*, 'महाराष्ट्र संतपंचकासबंधी त्यांनी केलेले लेखन यामध्ये विनोबांच्या अध्ययन-चिंतनाचे तात्त्विक सार येऊन जाते असे म्हणावयास जागा आहे. *नवभारत*मधून यापूर्वी विनोबांच्या *ईशावास्य-वृत्ति*, *गीताई* व *गीता प्रवचनें* या तीन महत्त्वाच्या कृतींवर परीक्षणे प्रसिद्ध झालेली आहेत. ही गोष्ट ध्यानात घेऊन अन्य कृतींवरील समीक्षालेख प्रसिद्ध करण्याची योजना आखली. *गीता प्रवचनें* मध्ये विनोबांनी जो साम्ययोगपर अर्थ प्रकट केला आहे त्याचीच विनोबांनी पुढे सूत्रांमध्ये रचना केली (*साम्यसूत्राणि*). या कृतीची समीक्षा या अंकात समाविष्ट करावयाचे ठरविले. *गीताई* व *गीता प्रवचनें* यांवरील डॉ. म.अ. मेहेंदळे यांची परीक्षणे सापेक्षतः अलीकडच्या वर्षांमध्ये प्रसिद्ध झाली आहेत तर आचार्य वि.प्र. लिमये यांचे *ईशावास्य-वृत्ति*वरील संपरीक्षण १९४८ साली दोन अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हे ध्यानात घेऊन, आचार्य लिमये यांचे संपरीक्षण पुर्नप्रकाशित करावयाचे ठरविले.

या विशेषांकासाठी समीक्षा-लेख लिहिण्याची विनंती ज्यांना आम्ही केली त्यांनी मोठ्या आनंदाने होकार कळविला. मराठी संतांविषयीच्या विनोबांच्या लेखनाची समीक्षा करणारा लेख ज्येष्ठ समीक्षक प्रा. गो.म. कुलकर्णी लिहिणार होते. प्रकृति-अस्वास्थ्यामुळे त्यांना वेळेत त्यांचे लेखन करणे शक्य झालेले नाही. पण ते लेख लिहिणार आहेत, व तो लेख *नवभारत*मध्ये यथावकाश प्रसिद्ध होईल. सर्व समीक्षक तोलामोलाचे आहेत ही गोष्ट वाचकांच्या सहजच ध्यानात येईल.

विनोबांच्या लेखनापैकी फार थोड्या लेखनाची ही समीक्षा आहे ही गोष्टही चोखंदळ वाचकांच्या लक्षात येईल. मोजदाद केली तर, एकाच प्रकारच्या त्यांच्या लेखनाचीही ही पूर्ण समीक्षा नाही असे आढळून येईल. विनोबांच्या तीन-चार प्रकारच्या लेखनाची चिकित्सा करून त्यांच्या विचाराचे मर्म जाणून घ्यायचे, विचाराचा आकृतिबंध स्पष्ट करावयाचा म्हटले तर ते केवढे मोठे आव्हान आहे ही गोष्ट या विशेषांकावरून मनात ठसावी.

स्वतःच्या तल्लख, भेदक बुद्धीचे तेज प्रकट करावे, आपल्या अफाट वाचनाचे प्रदर्शन घडवावे, आपण किती हुशार व विद्वान आहोत हे दाखवून द्यावे ही महत्त्वाकांक्षा विनोबांच्या ठायी तरुणपणी होती का? सांगता येत नाही. स्वातंत्र्यवीर सावरकरांची आठवण प्रकर्षाने व्हावी असे मात्र विनोबांचे व्यक्तित्व एके काळी होते. सशस्त्र क्रांतिकारकाच्या भूमिकेतून, आत्मबलिदानाच्या तयारीने बड्या अंमलदारांपैकी कोणाचा तरी अचाट साहस करून प्राण घ्यावा व तरुणांना प्रेरित करावे, अशी त्यांची एके काळी आकांक्षा होती असे विनोबांविषयी त्यांचे बंधू शिवाजी यांनी म्हटले आहे. पण गांधींच्या सहवासात येण्याआधीही संतांच्या साहित्याच्या अभ्यासाने एका वेगळ्या प्रकारची विरक्ती विनोबांच्या ठायी मुरत होती. गांधींजवळ येऊन पोचल्यावर, 'चमकण्या'साठी काही करण्याची इच्छा उरलीच नाही.

स्वतःच्या जीवनक्रमाकडे वळून पहात विनोबांनी म्हटले आहे, "समग्र ब्रह्मानुभूती, तृप्तिरूप सहज वाक्स्फूर्ती आणि निरंतर विश्वप्रीती असे माझे जीवन बनले" (*अहिंसेचा शोध*, पृ. २३२) त्यांचे सगळे लेखन, त्यांची प्रवचनें ही 'सहज वाक्स्फूर्ती'चा आविष्कार आहेत. व्यक्तिगत जीवन असो की समाजाच्या योग्य संरचनेची गोष्ट असो, या भूमीतील ऋषि-मुनींनी, आचार्यांनी, संतमहात्म्यांनी जो विचार केला व जो आदर्श स्वतःच्या चरित्राने समोर ठेवला तो वारसा थोर व बव्हंशी पर्याप्त आहे असा विनोबांचा निष्कर्ष होता. एका शब्दात या विचाराचे सार समोर ठेवावयाचे तर बहुधा विनोबांनी 'ब्रह्मविद्या' हा शब्द वापरला असता. त्यांचे जे धर्मचिंतनपर मौलिक तात्त्विक लेखन आहे ते 'ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करण्यासाठी' होते असेही म्हणता येईल.

पूर्वकालापासून आजकालच्या विचारांचे विनोबांनी जे सखोल चिकित्सक अध्ययन वर्षानुवर्षे केले ते गांधींच्या जीवनाच्या व विचारांच्या परिप्रेक्ष्यात असेही म्हणण्यास विनोबांच्या म्हणण्याचा आधार आहे. या कारणाने त्यांचे

* वीस खंडांमध्ये 'समग्र विनोबा वाङ्मय' परंधाम प्रकाशन, पवनार, वर्धा यांच्यातर्फे प्रकाशित केले जात आहे. आजवर दहा खंड प्रसिद्ध झाले आहेत.

अनुक्रमणिका

चिंतन फार सर्जनशील बनले. ऋषि-मुनी, आचार्य, संत यांच्या वचनांमध्ये त्यांनी जे अर्थ पाहिले ते पुष्कळदा वेगळे व नवेच होते. तसा अर्थ या शब्दांमधून निघत नाही वा या वचनांचा लावता येत नाही अशी टीकाटिप्पणी विद्वान शास्त्री-पंडितांनी केल्याचे आढळेल. या अंकातही अशी टीकाटिप्पणी आढळेल. अभ्यासाच्या एका विवक्षित बौद्धिक शिस्तीची चौकट स्वीकारल्यास, या टीकाटिप्पणीत नक्कीच तथ्य आहे. आणि तरीही विनोबांच्या पद्धतीच्या सर्जक 'वाचना'ला, नवा अर्थ भरण्याला पण एक मोठी परंपरा आहे. तिच्याकडे विनोबांनीच लक्ष वेधले आहे. *भगवद्गीता* तीच एक, पण तिच्यामधून किती जणांनी किती वेगवेगळे अर्थ काढले आहेत! स्वतःच्या जीवनात व व्यापक समाजात काही घडवायचे आहे या प्रकारची सुधारकी कर्मयोगी भूमिका पार पाडणाऱ्या ज्ञानयोग्याची भूमिका विनोबांची होती. विनोबांनी म्हटले आहे, "एवढा सांगोपांग आणि मूल्यवान विचार आम्हाला मिळाला आहे, त्याची ज्ञानपरंपरा चालू राहिली पाहिजे असे मला सारखे वाटत राहिले. या विचारांचे ज्ञानबीज खोलवर रुजायला हवे... शंकराचार्य, रामानुजाचार्य हे दोन्ही अनुभवी होते. भक्त होते, ज्ञानी होते. शिवाय दोघेही समाज सुधारक आणि कर्मयोगी होते." (*अहिंसेचा शोध*, पृ. १७६) विनोबा स्वतःला या परंपरेच्या प्रवाहातील एक मानतात हे स्पष्ट आहे. या विशेषांकातील लेख वाचत असताना या गोष्टीची आठवण ठेवणे उपयोगाचे होईल.

आमच्या विनंतीला मान देऊन ज्या मान्यवरांनी या अंकासाठी लेखन केले त्या सर्वांचे आम्ही ऋणी आहोत. म्हटले तर ती सर्व घरचीच माणसे आहेत.

वसंत पळशीकर

अनुक्रमणिका

विनोबांचा वेद-विचार

श्रीनिवास दीक्षित

इसवी सन १९१८ च्या आश्विन वद्य चतुर्थीस विनोबांच्या मातुःश्री वारल्या. स्मशानातील अन्त्यसंस्कार रूढ रीतीप्रमाणे पुरोहिताच्या साहाय्याने न करता आपण स्वतःच करावेत असे विनोबांच्या मनाने घेतले. त्यांचा हा विचार आप्तेष्टांना मान्य झाला नाही. परिणामतः दहनविधीसाठी स्मशानात न जाता ते घरीच बसून राहिले. त्या दिवशीच त्यांनी वेदांच्या अध्ययनास सुरुवात केली. जन्मदात्री आई गेली त्याच दिवशी त्यांनी श्रुतिमाउलीचा आसरा घेतला. त्या वेळी वेदांचे मर्म त्यांना समजले होते असे नाही. पण शंकराचार्य आणि ज्ञानेश्वर या दोन व्यक्ती त्यांना पूज्य होत्या आणि त्या दोघांनीही असे म्हटले आहे की, माणसाच्या हिताला जपणारे वेदमातेहून श्रेष्ठ असे कोणीच नाही. वेदांमध्ये प्रेमाने ओलावलेले ज्ञान आहे असा मनाचा निश्चय करून ते वेदाभ्यासास बसले. १९६८ पर्यंत पन्नास वर्षे आणि त्यानंतरही आपण सतत वेदचिंतन केले असे विनोबांनी म्हटलेले आहे.

वेदांचा अभ्यास त्यांनी पारंपरिक निष्ठेने केला. तो करीत असताना, एक आवश्यक व्रत म्हणून, दोन वर्षे केवळ दूध-भात खाऊन ते राहिले. वेदांचे नीट अध्ययन होण्यासाठी कडक ब्रह्मचर्याचीही अपेक्षा आहे असे विनोबा सांगतात. 'वेदांचे सम्यक्-ज्ञान मला नाही' असे आपण म्हणूच शकत नाही असे अत्यंत आत्मविश्वासपूर्वक त्यांनी लिहिले आहे. याच्याही पुढे ते जातात. पतंजलीने योगसूत्रात (२.४४) जे आश्वासन दिले आहे त्याला अनुसरून 'स्वाध्यायाने इष्टदेवतेचा साक्षात्कार झाला व त्यामुळे आपणांस वेदांचा खरा अर्थ कळू लागला' असे स्पष्टपणे त्यांनी लिहिले आहे.

अशा तऱ्हेचे आत्मकथन करण्याची विनोबांची पद्धत नाही. त्यांच्या पदयात्रेतील एका भगिनीस साक्षात्कार होऊ लागले. तेव्हा विनोबांनी तिला सांगितले की, हे भ्रम आहेत, तू तिकडे दुर्लक्ष कर. (ही हकीगत पवनार आश्रमातील कु. प्रवीणा देसाई यांनी मला सांगितली.) विनोबांच्या इतर लिखाणात स्वतःस काही गूढ अनुभव आल्याचा उल्लेख त्यांनी केला आहे असे मला वाटत नाही. तरीही वेदांच्या अध्ययनामुळे इष्टदेवतेचा साक्षात्कार झाला व त्यामुळे वेदांचा खराखुरा अर्थ त्यांना ज्ञात झाला असा त्यांचा दावा आहे. सुमारे साडेचार हजार वेदमंत्र त्यांना कण्ठस्थ होते. या पृष्ठभूमीवर विनोबांच्या वेदविचाराचे विवेचन करणे हे नाजूक काम आहे.

मराठी माणसाच्या मनात *गीता* आणि विनोबा यांचे साहचर्य आहे. त्यांची *गीताई* आणि *गीता-प्रवचनें* प्रसिद्धच आहेत. *गीते*ला त्यांनी 'गीताई-माउली' असे संबोधले आहे. वेदांनाही त्यांनी आईच्या जागीच बसवले आहे. यांतील सख्खी आई कोणती?

यास विनोबांचे उत्तर असे आहे की, *गीते*वर त्यांची अनन्यश्रद्धा आहे. पण, *गीता* हे वेदांचे सर्वोत्तम रूप आहे. वेदांचा अर्थ *गीते*त स्पष्टतया प्रतीत होतो. वेद हे बीज आहे आणि *गीता* त्या बीजाचे फल आहे. (*विचारपोथी* या त्यांच्या पुस्तकात विनोबांनी असेही लिहिले आहे : "वेद जंगल आहे. उपनिषदे गाई आहेत. *गीता* दूध आहे...." वि. २०) बीज चावले तर त्यातून मधुर रसाची निष्पत्ती होत नाही. फळ चोषण करून खाता येते. त्यातून गोडी अनुभवता येते. तसे *गीते*च्या बाबतीत घडते. बीजामध्येही सर्वच्या सर्व फळ असते. पण फळाची गोडी बीज चावून चाखता येत नाही. तरीही शास्त्रीय दृष्टीने बीजाचे विश्लेषण करता येते, अभ्यास करता येतो, त्याच्या शक्तीचे मापन करता येते – निदान तिचे मापन करण्याचा प्रयत्न करता येतो. असा एक प्रयत्न म्हणजे विनोबांचे वेदचिंतन होय.

अनुक्रमणिका

१ वेदकाल

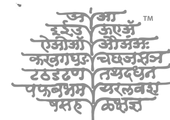
विनोबांच्या मते वेद तयार होऊन दहा हजार वर्षे झाली आणि त्यातील काही भाग तर वीस हजार वर्षांइतका जुना आहे. भाषेच्या आणि विचारांच्या विकासाविषयी विनोबांनी काही गणिते वसविली आहेत आणि त्याच्या आधाराने त्यांनी ही कालगणना केली आहे. त्यांची ही गणिते कोणती याचा खुलासा कोठेही मिळत नाही. पण ज्या अर्थी ते वेदांचा काल ठरवू पाहतात, त्या अर्थी ते वेदांना अपौरुषेय अथवा नित्य मानत नाहीत असे म्हणता येईल. पण तसे ते म्हणू देणार नाहीत. ते म्हणतात की, वेदमंत्रांनी जे काही सांगितले आहे ते निरपेक्षपणे सत्य आहे. सत्य हे कालातीत असते; अमुक वेळी ते उत्पन्न झाले असे म्हणता येणार नाही. (त्रिकोणाच्या तिन्ही कोनांची मिळून बेरीज दोन काटकोनांइतकी होते हे सत्य अमुक काळी निर्माण झाले असे म्हणता येणार नाही. युक्लिडला ते केव्हा दिसले त्याचा काल सांगता येईल.) ऋषींना या सत्याचे दर्शन झाले व फार तर असे म्हणता येईल की, त्यांनी त्या सत्याला शब्दबद्ध केले. ऋषी या शब्दाचा अर्थच 'पाहणारा' असा होतो. त्यांनी जे सत्य पाहिले ते, अर्थात, नित्य होते. वेद हे अशा सत्यांचे भांडार असल्याने वेद नित्य होत; त्यांना अपौरुषेय म्हणावे किंवा त्यांना ईश्वराची निःश्वसने असेही म्हणावे. निःश्वसित या रूपकाने त्यांच्या प्रकट होण्याची सहजता ध्यानी येते. वेद रचण्यास ऋषींना प्रयास पडले नाहीत. ते 'ट' ला ट आणि 'र' ला र जुळवीत बसले नव्हते. वेद त्यांना स्फुरले. ते उत्स्फूर्त आहेत. ती आर्ष वाणी आहे.

पश्चिमेतील वेद-अभ्यासकांच्या मते वेदवाङ्मय हे साडेतीन हजार ते तीन हजार वर्षे इतके जुने आहे. जगातील सर्वांत प्राचीन धर्मग्रंथ ही त्याची पदवी त्यांनाही मान्य आहे. पण विनोबांच्या लेखी वेदांचे महत्त्व त्यांच्या प्राचीनतेत नसून प्रामाण्यात आहे.

२ वेदांचा अर्थ

विनोबांना वेद हे प्रमाण म्हणून मान्य आहेत. पण वेदांचा नीटपणे अर्थ केल्यावरच त्यांच्या प्रामाण्याचा प्रश्न उद्भवतो. वेदांचा अर्थ कसा करावयाचा?

विनोबांचे म्हणणे आहे की, जेव्हा भाषेतील शब्द बनत होते तेव्हा आणि त्याच प्रक्रियेत वेदही बनत राहिले. हे शास्त्रज्ञांचे – म्हणजे वैज्ञानिकांचेही – मत आहे असे ते लिहितात. (शब्द बननेकी प्रक्रियामें वेदग्रंथ बना.... शास्त्रज्ञोंने भी यह मान्य किया है की जब वाणीकी बनावट हो रही थी, तभी वेदग्रंथ बना।) याचा अर्थ मला नीट लागत नाही. काय, माणसाने भाषेचा उपयोग सुरू केल्याला वीस हजार वर्षेच झाली? आणि भाषा-क्षमतेचा विकास आणि वेदांची रचना एकाच वेळी होत राहिली होती? २० हजार वर्षांपूर्वी आज ज्याला आपण मेक्सिको म्हणतो तो देश निश्चितपणे होता आणि तेथे माणसे राहत होती आणि ती माणसे कसली तरी भाषाही बोलत होती. तेथेही वेदांची रचना होत होती का? विनोबांची भाषा स्पष्ट आणि नेमकी असते हे खरे, पण या ठिकाणी त्यांना नेमके काय म्हणावयाचे आहे ते मला समजत नाही. येथे ते असेही म्हणतात की, वेदांत आलेले शब्द हे त्या शब्दांच्या अगदी मूळ अर्थाने आले आहेत म्हणून वेदांचा योग्य तो अर्थ लावण्यासाठी कोणत्याही शब्दाच्या अगदी मूळ अर्थासाठी संशोधन केले पाहिजे. हे त्यांचे म्हणणे खरे असेल. पण त्यांनी येथे असे गृहीत धरले आहे की, कुंभार विटा बनवतो त्याप्रमाणे भाषेत आधी शब्द बनतात व मग त्या शब्दरूपी विटांची रचना करून वाक्ये बनविली जातात. पण आपल्याकडील वैयाकरणांचे जे भाषाविषयक तत्त्वज्ञान आहे त्यात ही कल्पना बसत नाही. वैयाकरण असे मानतात की, एक पुरे वाक्य हे अर्थाचे घटक असते आणि अभ्यासाच्या सोयीसाठी आइस्क्रीमच्या बाऊलमधून चमच्याने आइस्क्रीम काढून घ्यावे तसे शब्द वाक्यविन्यासातून कोरून काढले जातात. आधी वाक्य (अथवा ग्रंथ) आणि मग शब्द अशी वैयाकरणांची प्रक्रिया, तर आधी शब्द आणि मग वाक्ये अशी विनोबांची धारणा दिसते. शब्द घडत होते आणि त्याच वेळी वेदही बनत होते हे म्हणणे चमत्कारिक दिसते खरे, पण श्रीअरविंदही अशाच प्रकारचे काही लिहितात. तेही वेदज्ञ होते. अरविंदांनी म्हटले आहे की, ऋषींना वेदांचे दर्शन झाले: "त्या काळी विचारांच्या अगोदर इतर ज्ञानप्रक्रिया अस्तित्वात येत. हल्लीप्रमाणे चर्चात्मक बुद्धी अगर भाषा त्याआधी येत नसत. हल्लीच्या काळी





मात्र विचारांच्या अगोदर त्याच अस्तित्वात येतात व त्यानंतर विचार येतो व पक्का होतो. त्या वेळचे पंडित अगर द्रष्टे अतींद्रिय ज्ञानासाठी स्वानुभूतीवर आणि अन्तःप्रेरणेवरच अवलंबून असत." (*वेदरहस्य*, भाग १, पृ. ७). मतलब असा दिसतो की, वेदमंत्रातील शब्दांचा अर्थ बौद्धिक स्वरूपाचा (of discursive thought) नसून तो भावनिक असतो; तो ऋषींना भावतो. आता मात्र आपण वैचारिक स्वरूप घेतलेल्या शब्दांच्या साहाय्याने तो सांगतो. तो ऐकून आपणांस काही पुसट दर्शन होते. विनोबांना मात्र व्रतनिष्ठ स्वाध्यायामुळे इष्टदेवतेचा साक्षात्कार होऊन वेदांचे सम्यक्ज्ञान झाले होते अशी विनोबांची खात्री होती. गांधी, विनोबा ही मंडळी खोटे बोलतील अशी कल्पनाही मी करू शकत नाही. त्यामुळे वेदांचे सम्यक्ज्ञान आपल्याला झाले आहे अशी जी विनोबांची खात्री होती तिच्याविषयी मला संदेह नाही. पण त्यांनी भाषेत ग्रथित केलेला आहे तोच वेदमंत्रांचा अर्थ आहे काय याविषयी संदेह होतो.

एक उदाहरण देतो : ऋग्वेदाच्या पहिल्याच ऋचेची सुरुवात 'अग्निमीळे पुरोहितं....' अशी होते. विनोबांनी त्याचा अर्थ दिला आहे : '(माझ्या) पुढे असलेल्या अग्नीची मी उपासना करतो.' पण डॉ. म.अ. मेहेंदळेंनी त्याचा अर्थ केला आहे, 'यज्ञाच्या पुरोभागी स्थापन केलेल्या... अग्नीचे मी आवाहन करतो.' विनोबा किंवा मेहेंदळे यांचा परीक्षक होण्याची माझी योग्यता नाही हे उघड आहे. पण प्राचीन ग्रंथांचा अर्थ लावण्याच्या ज्या शिस्तीतून मेहेंदळे गेले आहेत ती लक्षात घेता मी मेहेंदळेंचा अर्थ स्वीकार्य आहे असे मानेन. तो बरोबर असल्यास विनोबांचा भाषानिबद्ध अर्थ सदोष ठरतो.

३ वेदांचे प्रामाण्य

मेहेंदळेंचा अर्थही विनोबा मानतील. पण त्यामुळे ते स्वतःचा अर्थ सोडून देतील असे नाही. त्यांची अशी धारणा आहे कीं, एकमेकांशी विसंगत नसलेले असे अनेक अर्थ पेलण्याची वेदमंत्रांची क्षमता आहे. अंकगणितातील नफ्यातोट्यांची उदाहरणे सोडविताना तो नफा माझा नव्हे आणि तो तोटाही माझा नव्हे अशी जी निर्मम दृष्टी आपली असते ती वेदार्थ करताना उपयोगी पडत नाही. वेद आपणांला भावले पाहिजेत, तरच ते समजतात. अशा दृष्टीने वेदांकडे पाहिले म्हणजे निरनिराळ्या पातळींवर त्याचे भिन्न भिन्न अर्थ होतात असे दिसून येईल.

ऋग्वेदांत (२.२७.१४) 'मा नो दीर्घा अभिनशन् तमिस्राः।' असा एक चरण आहे. त्याचा अर्थ मेहेंदळ्यांनी 'दीर्घ रात्री आमच्यावर न पसरोत' असा केला आहे. हा सरळ अर्थ विनोबांना मान्य असतोच. विनोबा सांगतात की, या वाक्यातून टिळकांनी अर्थ काढला आहे की, ऋषी उत्तर ध्रुवावर होते आणि तेथील दीर्घ रात्रींपासून मुक्ती दे अशी त्यांची प्रार्थना होती. हा आधिभौतिक अर्थ (वाटल्यास, ऐतिहासिक अर्थ म्हणता येईल) विनोबांना अमान्य नाही. टिळकांच्या पुढे एक पाऊल जाऊन ते असे सुचवितात की, या चरणाच्या आधी येणारा 'उरु ज्योतिः' (विस्तृत प्रकाश) हा शब्द 'अरोरा' (aurora) या इंग्रजी शब्दाशी मिळताजुळता आहे. पण विनोबांना प्रिय आहे तो त्याच्याही पलीकडचा त्या वाक्याचा आध्यात्मिक अर्थ. साक्षात्कार होण्यापूर्वी एका अंधाऱ्या कालखंडातून साधकास जावे लागते असे साक्षात्कारविषयक वाङ्मयात म्हटलेले असते. तो कालखंड लवकर संपूदे अशी ही प्रार्थना आहे असेही विनोबा सांगतात. 'चत्वारि शृंगा त्रयो अस्य पादाः....' अशी सुरुवात होणारे एक वेदवचन (ऋ. ४.५८.३) आहे. केवळ शब्दांचा अर्थ केल्यास चार शिंगांच्या, मोठ्याने ओरडणाऱ्या एका वृषभाचे ते वर्णन आहे. ते रूपक असणार हे उघड आहे. कारण त्या वृषभाला तीन पाय, दोन डोकी वगैरे असल्याचे त्या ऋचेत म्हटलेले आहे. रूपक असल्यामुळे त्यातून अनेकांना अनेक अर्थ काढता आले. महाभाष्यकारांना त्यात व्याकरणातील प्रकरणांची नोंद दिसली, तर राजशेखराच्या मते त्यात साहित्यमीमांसेतील सिद्धान्त ग्रथित आहेत. विश्वव्यापी ओंकाराचे ते वर्णन आहे असे विनोबांना वाटते.

येथे ठीक आहे. कारण मुळातच या ऋचेने काहीतरी गूढ सांगितले आहे असे दिसते. पण विनोबा सर्वत्रच आध्यात्मिक अर्थ पाहू इच्छितात. काही ठिकाणी तो रम्य आहे. मरुत् गण याचा अर्थ सामान्यपणे वाऱ्यांचा झुंझाट, वादळी वारे किंवा त्यांना अधिष्ठानभूत असलेल्या देवता असा केला जातो. मरुद्गण म्हणजे विचारांचा प्रवाह असा विनोबांचा अर्थ आहे. वारे वाहतात तसे विचारही वाहतात. एकाच्या विचारांचा दुसऱ्याच्या विचारावर परिणाम होतो

अनुक्रमणिका

आणि पूर्वीच्या विचारकांचाही माझ्या आजच्या विचारावर परिणाम झालेला असतो. वाऱ्याच्या झोताप्रमाणे विचारांचा एक संघ असतो. म्हणून 'आजच्या युगाचा विचार' अशा तऱ्हेचे शब्दप्रयोग आपण करू शकतो. विचार माझा असे भासते. पण अखेर तो भगवंताचा असतो. वेदातील मरुद्‌गण म्हणजे भगवंताचा सतत चाललेला विचारप्रवाह किंवा त्या प्रवाहामागील एक अव्यक्त प्रेरणा असा (स्पिनोझाचे स्मरण करून देणारा) अर्थ विनोबा करतात. हा अर्थ रमणीय आहे. पण तो स्वीकरणीय आहे काय? विनोबांचे म्हणणे आहे की, वेद हे शब्दराशी नसून अक्षरराशी आहेत. त्यामुळे 'अग्निमीळे पुरोहितम्' च्या ऐवजी तुम्ही 'वह्निमीळे पुरोहितम्' असे म्हणू शकणार नाही. तुम्ही पदच्छेद कसाही करा, ते भाष्य होईल. भाष्य प्रमाण नव्हे, केवळ वेदांची अक्षरेच प्रमाण होत.

वेदाक्षरे प्रमाण आहेत असे मानले तरी ते ग्रंथप्रामाण्य मान्य करीत नाहीत. ग्रंथ बंदिस्त असतात; समर्याद असतात. पण 'अनंता ह वै वेदाः' असे स्वतः वेदांनीच म्हटलेले आहे. वेद अनन्त आहेत. इतर कोणत्याही पुस्तकात जर काही भाग त्याज्य वाटला तर तो बाजूला काढून टाकणे योग्य होईल. त्याप्रमाणे वेदांच्या बाबतीतही करण्यास विनोबांची हरकत नाही. पण वेदात मंत्र असतात ते मननाने सिद्ध झालेले असतात. अधिक मनन करून त्यांचा अर्थ समृद्धही करता येईल. वेदांना छंदस् म्हटलेले आहे. त्याचा अर्थ ते झाकलेले आहेत असा होतो. वेद पवित्र आहेत, गूढ आहेत ही श्रद्धा बाळगून जर वेदांचा अभ्यास केला तर तो गूढार्थ हळूहळू उकलता येतो. हेच वेदांचे प्रामाण्य. हे प्रामाण्य मानण्यात मूर्तिपूजेतील तत्त्व अनुस्यूत आहे. जो शालिग्रामाची पूजा करतो त्याचे लक्ष त्या शिलाखंडाचा आकार अथवा रंग यांच्याकडे नसते. तो ज्याचे प्रतीक आहे त्या विष्णूकडे असते. पण वि-ष्णु हीसुद्धा अक्षरेच आहेत. वास्तव नव्हे. आपण त्या अक्षरांवर कशाचा तरी संकेत करतो. अखेर तो शब्द निःशब्दतेकडे नेतो. वेद अवेद होतो. 'यत्र वेदा अवेदा भवन्ति' अशा अर्थाचे वेदवचन आहे. यात वेदांचे स्वतःप्रामाण्य साठविलेले आहे. आर्य-समाजी मंडळी वेदांचे जे प्रामाण्य मानतात ते असे नसते. खरा धर्म म्हणजे काय ते त्यांना आधी माहीत असते. तो वेदात सापडतो. म्हणून ते वेदांना प्रमाण मानतात. हे पटतःप्रामाण्य झाले. विनोबांचे तसे नाही. त्यांना वेदांची अक्षरेच प्रमाण आहेत. पण या अक्षरांचा अर्थ तर केलाच पाहिजे. तो कसा करावयाचा? त्याच्या अनेक रीती संभवतात असे विनोबा म्हणतात. सायणाचार्यांनी अर्थ केला तो यज्ञकर्माच्या अनुरोधाने. त्या वेळी ती गोष्ट गरजेची होती. पण वेदांविषयी पूज्यबुद्धी ठेवूनच त्यांचा अर्थ केला पाहिजे. तसा तो केल्यास भगवंताच्या स्तुतीशिवाय वेदात दुसरे काही नाही असे दिसून येईल. सर्वत्र ओंकार दिसेल, आत्म्याची स्पंदने ऐकू येतील, ब्रह्मभाव दाटून येईल असे त्यांचे म्हणणे दिसते.

४ काही चुका

विनोबांचा वेदांविषयीचा पूज्यभाव सर्वांना लभ्य नाही. म्हणून हा भाग येथेच सोडून देतो आणि त्यांच्या वेदविषयक लेखनात मला आढळलेल्या काही चुका येथे नोंदतो. लहान तोंडी मोठा घास घेतो आहे. अर्थात ठसका लागेल.

अग्नीचा शोध भारतात लागला असे विनोबांचे म्हणणे आहे. त्यास आधार म्हणून 'त्वं नो असि भारताग्ने.... (ऋ. २.७.५) हा मंत्र ते देतात (*वेदचिंतन*, पृ. १४७). येथे भारत याचा अर्थ भरतांचा असा आहे. वेदकाली या देशास भारत हे नाव नव्हते.

वेदात गणपती हा शब्द येतो. पण जिची आज पूजा केली जाते ती सोंड असलेली देवता म्हणजे वेदातील गणपती नव्हे. वेदात बृहस्पतीचे विशेषण म्हणून तो शब्द येतो. पण विनोबांनी लिहिले आहे (*वेदचिंतन*, पृ. १५४) की, बृहस्पती म्हणजे ओंकार आणि तो सूचित करण्याकरता गणपतीला सोंड दिलेली आहे. याला आधार *ज्ञानेश्वरी*चा. वेदांचा अर्थ करण्यास *ज्ञानेश्वरी*चा आधार म्हणजे फार झाले.

ऋ. २.४१.१६ येथे ऋषी सरस्वती नदीची प्रार्थना करीत आहे. 'अंबितमे नदीतमे देवितमे सरस्वति ...' त्यावर भाष्य करताना विनोबा लिहितात : 'हे सर्वोत्तम माते, तू सर्वोत्तम नदीसारखी आहेस. ज्यांचा प्रवाह प्रकट आहे त्या गंगा, यमुना यांसारख्या नद्या उत्तमच आहेत. पण तुझा प्रवाह गुप्त आहे म्हणून तू सर्वोत्तम आहेस...'

(*वेदचिंतन*, पृ. २४२). ऋचा रचल्या गेल्या तेव्हा सरस्वतीचा प्रवाह गुप्त नव्हता. बॅशम यांनी आपल्या भारतावरील पुस्तकात पृष्ठ ३२ वर लिहिले आहे की, तिचा प्रवाह रुंद आणि जोरदार होता आणि बहुधा सिंधू नदीस तिचा सतलजशी संगम झाल्यानंतर ती मिळत होती.

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह यांना मिळून (वेदान्त) पंचचर्या असे नाव दिले आहे (*वेदचिंतन*, पृ. ३०८) असे विनोबा लिहितात. वेदातील संदर्भ दिलेला नाही. पण 'पंचशील' असे नाव देऊन बौद्धांनी याचाच स्वीकार केला असे ते म्हणतात. यात थोडी चूक आहे. पंचशीलात अपरिग्रहाचा समावेश नाही. त्याच्या ऐवजी तेथे सुरा-मैरेय-पान विरती हे शील आलेले आहे. पृ. ३०१ वर शंकराचार्यांना वैष्णव आचार्य म्हटले आहे तेही चूक आहे.

काही ठिकाणी शब्दांची व्युत्पत्ती फार ताणलेली आहे असे वाटते. मुलीला दुहिता म्हणतात, कारण ती गाईंचे दोहन करते असी व्युत्पत्ती ते देतात. शहरे (पुरे) ही शोषणाची आणि उपभोगाची केंद्रे असतात म्हणून इंद्र त्यांचा नाश करी. यावरून पुरंदर हे विशेषण त्यास प्राप्त झाले असे ते सांगतात. 'बहुप्रजा निर्ऋतिमा विवेश' (ऋ. १.१६४.३२) असे एक वेदवचन आहे. बहु म्हणजे किमान तीन. त्यावरून विनोबा म्हणतात की, तीन मुले नकोत अशी मर्यादा वेदांनी घालून दिली आहे. इतकी आधुनिकता वेदांवर लादू नये असे मला वाटते. *वेदचिंतन* या पुस्तकातील 'वेदमंत्र' या प्रकरणात असे एक वाक्य आहे : 'ओल्ड टेस्टामेंटमे पाम्स आते है, जो भगवानके स्तोत्र हैं।' Psalms साठी पाम्स असे लिहिले आहे. एकदा वाटते की, हा मुद्रणदोष असेल. पण तसे नसावे असेही वाटते. साम्स् हा उच्चार त्यांना माहीत असता तर त्यांनी त्याचा संबंध सामवेदातील सामन्‌शी जोडला असता. कारण सामन्‌चा अर्थ स्तुतिपर श्लोक असाच आहे.

* * *

येथपर्यंत जे काही म्हटले ते 'संहिता' या वेदांच्या भागाविषयीच्या विनोबांच्या लिखाणाविषयी होते. हे लिखाण *वेदचिंतन* या पुस्तकात आले आहे. संहितेमध्ये केवळ उपासना म्हणजे भक्ती आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. त्यानंतर ब्राह्मणे येतात. त्यात तर कर्मकाण्डाचे अवडंबर आहे. विनोबांनी लिहिले आहे की, हा जो कर्माचा पसारा मांडला आहे तो अखेर कर्मफलाविषयी विरक्ती उत्पन्न व्हावी आणि निष्कामता अथवा अनासक्तवृत्ति अंगी बाणावी यासाठी आहे; उष्णाला उष्णाने मारावे अशी ती होमिओपॅथिक चिकित्सा आहे. ब्राह्मणग्रंथांसंबंधी विनोबांनी काही विशेष लिहिले नाही. पण 'यज्ञ' संकल्पनेविषयी काही म्हटले आहे. यज्ञ = यज्ञ+दान+तप असे एक विषम समीकरण त्यांनी बुद्ध्या मांडलेले आहे. त्याचे कारण *गीतेत* आहे. यज्ञ, दान व तप ही कर्मे सोडू नयेत असे एक *गीता*वचन आहे. त्यातील तप ही गोष्ट कृतिमय असते असे विनोबा सांगतात. कार्य-कृती कोणती हे परिस्थितीने ठरते. फार पूर्वी जंगले साफ करणे हे समाजजीवनास आवश्यक होते. त्या वेळी समिधा गोळा करून त्यांचा होम करणे हे यज्ञकर्म होते. पुढे परिस्थिती पालटली. वृक्षारोपण सुरू झाले. त्याचे प्रतीक म्हणून घरोघर तुळशीच्या रोपट्याची पूजा सुरू झाली. तोही यज्ञच. हे लिखाण विनोबांनी केले त्या काळी त्यांच्या मते चरख्यावर अथवा तकलीवर सूत काढून ते विणणे हा यज्ञ होता. वेदांचे वेटाळे फार ताणले जात आहे हे खरे आहे. पण ब्राह्मण ग्रंथांतून काही पथ्यकर अर्थ काढावयाचा तर दुसरा पर्याय नव्हता. यज्ञ हा शब्द ठेवावयाचा आणि त्याचे अर्थांतर करावयाचे. शब्दांची मोडतोड करू नका, त्यात नवा अर्थ भरा, तरच ती अहिंसक प्रक्रिया होईल असे विनोबा सांगतात.

वेदसंहितेतील उपासनेनंतर ब्राह्मणांतील कर्मभाग येतो व या कर्मपर वाङ्मयानंतर ज्ञानैकपर उपनिषदांचा क्रम येतो. *उपनिषदांचा अभ्यास* या नावाचे विनोबांचे एक प्रसिद्ध पुस्तक आहे. पुस्तकाच्या नावावरून प्रथम वाटते की, उपनिषदांच्या अभ्यासाची काही विशेष रीत यात सांगितलेली आहे. पण तसे तेथे काही नाही. मग वाटते की, महत्त्वाच्या निरनिराळ्या उपनिषदांचे विवरण यात असेल. पण तसेही नाही. सर्व उपनिषदांचे मिळून काहीएक रहस्य असेल आणि या अभ्यासाने विनोबा त्याचे प्रकटीकरण करणार आहेत अशी कल्पना केली तर पुस्तकातील मजकुराशी ती बरीचशी जुळणारी आहे.

मांडूक्य तर उघडउघडच पण बाकीची उपनिषदेही ओंकाराचे, उद्‌गीथाचे, प्रणवाचे प्रवचन करतात असे विनोबा म्हणतात. अ, उ व म् अशा तीन मात्रा ओंकारात आहेत पण त्या तीनही एकत्र घेतल्यावर आणखी एक अर्धी मात्रा व्यक्त होते. अशा रीतीने ओम्‌कारात साडेतीन मात्रा आहेत. ही जी शेवटची अर्धी मात्रा म्हटले ते आत्मस्वरूप आहे. ते स्थान प्रपंचोपशम, शिव आणि अद्वैत आहे. त्याच्यासंबंधी काहीही बोलता येत नाही. मांडुक्यात तर ती मात्राच नव्हे असे म्हटले आहे.

'अ' म्हणजे ऋग्वेद, ज्ञान, जागृति-अवस्था, भूलोक, वाणी, अग्नी असे कित्येक अर्थ विनोबा देतात. 'उ'चा अर्थ यजुर्वेद, (निष्काम) कर्म, स्वप्न-अवस्था, अंतरिक्ष, मन, वायू अशा प्रकारे ते देतात. 'म्' चा अर्थ भक्ती (साम्यभावना), सुषुप्ति-अवस्था, स्वर्ग, प्राण, इंद्रदेवता वगैरे रीतींनी त्यांनी केला आहे. असे अर्थ करण्यास आधार काय? एरवी आपण म्हणतो की, सामाजिक संकेताने शब्दाला अर्थ प्राप्त होतात. पण वर जे अर्थ दिले आहेत ते ऋषींनी तपोबलाने त्या त्या अक्षराला आणलेले अर्थ आहेत असे विनोबा सांगतात. मग 'ओम्'ला जो अर्थ आहे तो आणलेला अर्थ आहे का? 'टोम्'ला तो अर्थ आणता येईल का? 'नाही' असे विनोबांचे उत्तर आहे. 'ओम्'चा अर्थ स्वगत आहे. वीणेच्या झंकारात जी स्वगत शांती आहे, तशी स्वगत शांती 'ओम्' मध्ये भरलेली आहे. म्हणून 'ओम्' टिकून आहे.

'ओम् तत् सत्' हा ब्रह्मनिर्देश आहे. ओम् म्हणजे ईश्वरार्पणबुद्धीने केलेले कर्म, तत् म्हणजे 'न मम' अथवा निर्लेप बुद्धीने केलेले कर्म व सत् म्हणजे प्रशस्त कर्म. या तिहींचा संगम ओम्‌मध्ये होतो. त्या निर्देशाने सांगितले आहे की, ईश्वरार्पणपूर्वक (ओम्), निष्काम वृत्तिने (सत्), सत्कर्म (तत्) करावे.

'ओम्' हा शब्द गूढध्वनी आहे. त्याचा अर्थ ध्यानाने कळतो. 'ओम्‌कारोपासनेचे स्पष्टीकरण हाच उपनिषदांचा अभ्यास होय' असे त्यांनी लिहिलेले आहे.

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः।

धर्म जागो निवृत्तिचा

दुधाच्या कणाकणात साय संचित असते. एवढेच की दूध तापवल्यानंतर ती वेगळी दिसू लागते. अशाच प्रकारे विश्वामध्ये ब्रह्म भरलेले आहे. तपश्चर्येने, साधनेने त्याला प्रकट करावे लागते. या मर्यादेपर्यंतच साधकांचे काम आहे. ते ज्यांनी केले त्यानी जणु दुधातील साय वेगळी काढली. ज्याच्या प्रतिमेला एवढे दर्शन झाले, त्याला दूध तापवून साय वेगळी करण्याचीहि गरज नाही.

संतांच्या कृपेने हे दर्शन मला झाले. समग्र ब्रह्मानुभूती, तृप्तिरूप सहज वाक्स्फूर्ती आणि निरंतर विश्वप्रीती असे माझे जीवन बनले.

देहाची आसक्ती नाही, म्हणून त्याच्यापासून उदास राहण्याचेहि कारण नाही. आता मी वेगळा आणि दुसरे जीव वेगळे असा भेद करायला गेलो तर तोहि साधणार नाही. जीवनात ईश्वर भरून राहिला आहे आणि तज्जन्य आनंद संत पाहतच आहेत.

आता जगात निवृत्तिचा धर्म जागो आणि सर्वत्र हरिनामाचा उत्साह राहो. माझी इहपर कर्तव्यभावना सारी खंडित झालेली आहे. केवळ एका नामस्मरणाची गोडी आहे.

विनोबा

उपनिषदांचा अभ्यास

म.अ. मेहेंदळे

'महाराष्ट्र-धर्म' मासिकात १९२३ साली विनोबांनी 'उपनिषदांचा अभ्यास' ह्या विषयावर चार लेख लिहिले होते. तेच लेख १९४६ साली परंधाम, पवनार, येथून पुस्तकरूपाने एकत्र प्रसिद्ध करण्यात आले. विनोबांनी संकल्पिलेल्या 'उपनिषदांचा अभ्यास' ह्या ग्रंथाचा ते चार लेख हा एक प्रस्तावना-खंड असल्याचे ते मानतात. 'खंड' असला तरी विषयदृष्ट्या तो 'परिपूर्ण' आहे असे विनोबांचे मत आहे. ह्या खंडानंतर विनोबांनी मनात योजिलेल्या मुख्य ग्रंथाचे लेखन केले नाही. तथापि ह्या प्रस्तावना-खंडाच्या वाचनानेही विनोबांची उपनिषदांकडे पाहण्याची दृष्टी, त्यांचा ते लावीत असलेला अर्थ, स्पष्ट होऊ शकतात.

"उपनिषदांचें मनन-निदिध्यासन गेलीं वत्तीस वर्षें माझें चाललें आहे" असे १९४६ साली लिहिलेल्या प्रस्तावनेत विनोबा म्हणतात. त्यावरोबरच ते हेही सांगतात की, प्रस्तुत चार लेखांत त्या प्रक्रियेचा एक बिंदू आहे. ह्यावरून त्यांच्या संकल्पित 'अभ्यासा'ची व्याप्ती केवढी मोठी होती ह्याची कल्पना येते. १९२३ साली लिहिलेल्या चार लेखांवरूनही विनोबांनी उपनिषदांचाच नव्हे तर *ऋग्वेद*, *यजुर्वेद*, *भगवद्‌गीता*, *योगसूत्रे* ह्यासारख्या ग्रंथांचा अभ्यास किती लक्षपूर्वक केला होता हे लक्षात येते. विनोबांचा हा अभ्यास अमुक एका क्षणी संपला असे झाले नाही; तो सतत चालूच राहिला.

लेख पुन्हा प्रसिद्ध करताना विनोबांनी त्यांच्या प्रतिपादनात तसेच भाषेत वदल केला नाही. "भाषा जशीच्या तशीच ठेवली आहे." विनोबांच्या इतर लेखनापेक्षा ही भाषा थोडी निराळी वाटते. काही ठिकाणी वाक्ये फार लांबली आहेत. विनोबांना ह्याची जाणीव आहे. ते म्हणतात, "भाषा थोडी कठीण वाटेल. आज मी लिहायला बसलों तर कदाचित वेगळ्या पद्धतीनें लिहीन. पण आहे ती भाषा हि विषयाच्या मानानें अननुरूप म्हणता येणार नाही."[1]

प्रस्तुत ग्रंथाचे चार अध्याय असून प्रत्येक अध्यायाचे चार खंड आहेत. फक्त तिसऱ्या अध्यायाचे तेवढे आठ खंड आहेत. प्रत्येक अध्यायास अनुक्रमे 'ॐ', 'शान्ति', 'ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः', आणि 'परमार्थाची प्रस्थान-त्रयी' अशी नावे आहेत.

पहिल्या व दुसऱ्या अध्यायाच्या सुरुवातीस आणि तिसऱ्या व चौथ्या अध्यायाच्या अखेरीस विनोबांची जी चार वाक्ये आहेत त्यांत त्यांच्या ह्या ग्रंथाची चतुःसूत्री आढळते. ती वाक्ये अशी : (१) ॐ-तत्-सत् ह्या ब्रह्म्याच्या तिहेरी निर्देशापैकी 'ॐ' हा एक गूढ संकेत असून, त्यानें कोणत्या हि लौकिक अर्थाचा बोध होऊं शकत नाहीं" (पृ. १). (२) "साधकानें स्वतः ब्रह्मकर्माच्या ऋजुमार्गानें आत्म-तत्त्वाची उपासना करावी, असें उपनिषदांचें पहिलें व शेवटचें अनुशासन आहे" (पृ. २५). (३) "ॐकारोपासनेचा खुलासा म्हणजे *'उपनिषदांचा अभ्यास'* होय" (पृ. ९४). (४) "अविरोध किंवा शान्ति हा जीवनाचा एकच बीज-मंत्र आहे" (पृ. १२१).

*भगवद्‌गीते*तल्या (१७.२१) ब्रह्मनिर्देशात आढळणाऱ्या त्रिविध रूपाने परमात्म्याने कर्ममय सृष्टी व्यापिली आहे. ॐ, तत् आणि सत् ह्या त्रिविध निर्देशाचा निरनिराळा अर्थ होऊ शकतो, तरी त्या सर्वांचा अखेरचा फलितार्थ एकच आहे, आणि तो हा की, विश्वाविषयी आपल्या मनात आणि आचरणात अविरोध असणे, म्हणजेच अद्वैतात्मक शान्ती अनुभविणे. उपनिषदांच्या अनुशासनाचे हेच एक फलित आहे असे विनोबांचे मत आहे आणि ते स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी हा चार अध्यायांचा प्रपंच केला आहे. विनोबांचे हे चार अध्याय म्हणजे एकापरी ॐकाररूप शान्तीचे त्यांनी केलेले विवरण आहे.

---

१ इथेच ते म्हणतात : "तिचा (भाषेचा) ओघ आणि स्फूर्ती हृदयाला स्पर्शिणारी आहेत."

अनुक्रमणिका

(१) ॐकार

ॐकाराच्या अ, उ आणि म् ह्या तीन मात्रांचे विनोबांनी भिन्नभिन्न अर्थ स्पष्ट केले आहेत. ह्या अर्थांचा, आणि त्यांनी स्पष्ट न केलेल्या इतर अर्थांचाही, एकत्र संग्रह करण्यासाठी त्यांनी तिसऱ्या अध्यायाच्या आठव्या खंडात शेवटी एक कोष्टक दिले आहे (पृ. ९६-९८), ते फार उपयुक्त आहे. वास्तविक ॐ हा एक गूढ संकेत असल्याचे विनोबांनी ग्रंथारंभीच सांगून ठेवले आहे. तथापि 'परोक्षप्रिया इव हि देवाः' ह्या, ब्राह्मणग्रंथात वारंवार आढळणाऱ्या वचनाच्या आधारे देवांना ॐकारात जो परोक्ष म्हणजे गूढ अर्थ अभिप्रेत आहे तो विशद करण्याचा प्रयत्न विनोबांनी ग्रंथात केला आहे. त्यांतली काही उदाहरणे इथे देत आहे.

१ ब्रह्माने एकदा देवांना त्यांचे वास्तविक स्थान काय आहे ह्यांची जाणीव करून देण्यासाठी एक यक्षरूप घेतले आणि अखेरीस त्यांच्यासमोर उमा हैमवती रूपाने ते प्रकट झाले. ब्रह्म अथवा ब्रह्मविद्येला उमास्वरूपात प्रकट होण्याचे कारण विनोबा सांगतात ते असे की, ॐकार हा अ, उ, म्, या तीन अक्षरांच्या समवायाने बनला आहे आणि हीच तीन अक्षरे घेऊन उम, किंवा स्त्रीलिंगी उमा, हा शब्द बनतो. अशा तऱ्हेने ॐकाराचे आणि उमेचे म्हणजेच ब्रह्माचे तादात्म्य असल्यामुळे 'उमा' शब्दाने ब्रह्मविद्येचे सूचन होते (पृ. ५-७).

२ विनोबा ॐकाराविषयी आणखी एक गोष्ट स्पष्ट करतात ती ही की, अ, उ, म् ह्या तीन मात्रा मिळून ॐकार होत असला तरी ॐकार हा त्या तीन मात्रांपेक्षा थोडा अधिक आहे, म्हणून ॐकाराच्या साडेतीन मात्रा मानल्या जातात. ह्या तीन मात्रांचे ते अर्थ देतात ते असे :

१	अ	=	ऋच्,	उ	=	यजुस्,	म्	=	साम
२	अ	=	ज्ञान,	उ	=	(निष्काम) कर्म,	म्	=	समत्वबुद्धी (किंवा भक्ती)
३	अ	=	जागरितावस्था,	उ	=	स्वप्नस्थिती,	म्	=	सुषुप्ती
४	अ	=	पृथिवी,	उ	=	अंतरिक्ष,	म्	=	द्युलोक
५	अ	=	भूः,	उ	=	भुवः,	म्	=	स्वः
६	अ	=	वाच्,	उ	=	मन;	म्	=	प्राण

तीन मात्रांचा हा अर्थ झाला. आता उरलेल्या अर्ध्या मात्रेचा अर्थ समजून घेणेही आवश्यक आहे. विनोबांच्या मते ही अर्धी मात्रा म्हणजे 'अविरोधवृत्ति', 'सर्व-सहिष्णुता', किंवा 'सर्वांभूतीं भगवद्भाव', आणि हेच जीवनाचे आद्यतत्त्व आहे (पृ. १४-२२).

३ ॐकाराला उद्गीथ अशीही संज्ञा आहे, त्याचे कारण विनोबा सांगतात ते असे की, ॐकार = प्रणव (धातु-नु) = उत्तम स्तुती; आणि उद्गीथ (धातु - गै) म्हणजेही उत्तम स्तुती. "सर्व जगांत उद्-गीथ किंवा ॐकार रूप एका च पैतृक सत्तेचें शासन असल्यामुळें त्या प्रेमळ शासनाखालीं वागत असलेल्या प्रजाजनांनीं स्वातंत्र्यानें आणि शान्तीनें नांदावें, अ-सहिष्णुतेची अभद्र भाषा बोलूं नयें, इतका भाव उपनिषदांतील विचारसरणीप्रमाणें 'उद्-गीथ' शब्दानें सूचित होतो" असा विनोबांचा अभिप्राय आहे (पृ. २६-२७).

४ *छांदोग्योपनिषदात* (अध्याय ५) सर्व ज्ञानेंद्रियांत श्रेष्ठ कोण ह्याविषयी वाद सुरू झाल्याची एक कथा आहे. कथेत अखेरीस सर्व इंद्रियांत प्राण श्रेष्ठ असल्याचे दर्शविले आहे. ह्या कथेच्या आधारे विनोबा निष्कर्ष काढतात तो असा : "ह्या आख्यायिकेंतील मुख्य प्राण म्हणजे उद्-गीथ किंवा ॐकार असल्यामुळें शरीरांतील किंवा विश्वांतील सर्व शक्तींचा ॐकार हा च शेवटचा आधार आहे" (पृ. ३५).

५ *भगवद्गीतेत* सांगितलेला ॐ तत् सत् हा ब्रह्मनिर्देश कर्मयोगाचे स्वरूप समजण्याच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा आहे असे विनोबांचे मत आहे. त्यांच्या ह्या विधानाचा खुलासा ते पुढीलप्रमाणे करतात :

सत् = सात्त्विक कर्म;

तत् = निष्काम किंवा अलिप्त वृत्तीने कर्म करणे;

ॐ = कर्म ईश्वरार्पण करणे.

अनुक्रमणिका

ह्यावरून विनोबांनी *गीते*ने न केलेला 'सत्कर्मयोग'[२] असा एक नवा शब्दप्रयोग केला आहे (पृ. ७२). ह्याचा आणखी खुलासा दैनंदिन जीवनातल्या एका उदाहरणाद्वारे विनोबा सुरेख करतात तो असा :
" 'सत्'-काराने (गव्हांतले) असत्-कर्मांचे खडे काढून टाकल्यानंतर शिल्लक उरलेलें सत्-कर्मांचें ताठर गहूं 'तत्'-काराच्या जात्यांत दळून काढण्याचें काम करावें लागतें आणि त्यानंतर ईश्वरार्पण-बुद्धीच्या चुलीवर पोळ्या भाजून काढण्याची शेवटची क्रिया 'ॐ'-कारानें होते." (पृ. ७३-७४),

६ शुक्लयजुर्वेदाच्या अखेरीस म्हणजेच ईशोपनिषदातील १७ व्या मंत्रात 'वायुरनिलममृतम्' असे शब्द आहेत. त्यांचा अर्थ मनुष्याच्या शरीरातील प्राण किंवा वायू हाच काय तो त्याच्या मृत्यूनंतर उरणारा 'अनिल' रूप अमर अंश आहे. ह्यानंतर पुढच्या मंत्रात मृत्यूनंतर अग्नीने आम्हांला चांगल्या मार्गाने घेऊन जावे अशी प्रार्थना आहे, आणि आधीच्या एका मंत्रात 'योऽसौ, असौ पुरुषः' असे सूर्याचे सूचन आहे. ह्या तीन मंत्रांत उल्लेखिलेल्या अथवा सूचित केलेल्या वायू, अग्नि आणि सूर्य ह्या तीन देवतांत विनोबांना ॐकाराचेच दर्शन होते, कारण उ = वायू, अ = अग्नि, म = सूर्य (अथवा इंद्र)[३]. "ह्या तीन मंत्रांतून ॐकारोपासनेचे प्रतिपादन असले पाहिजे ह्याविषयी शंकाच राहत नाही" (पृ. ८७). आणि अखेरीस 'ॐ क्रतो स्मर' असा जो शब्दप्रयोग १७ व्या मंत्रात आहे तिथे ॐचा स्पष्ट उल्लेख असल्यामुळे विनोबांना त्या मंत्रात त्यांच्या म्हणण्याला प्रत्यक्ष प्रमाण आढळल्यासारखे वाटते. ॐचा प्रयोग इथे वाक्यारंभी असावा तसा असल्याचे ते मानीत नाहीत. ते एक संबोधन असल्याचे ते मानतात. 'क्रतु' शब्ददेखील ते विशेषण मानतात, नाम मानीत नाहीत; आणि 'ॐ क्रतो' ह्याचा अर्थ 'हे कर्म-प्रेरक ॐकारा!' असा ते करतात (पृ. ८७).

७ उपनिषदातील ब्रह्मविद्येचा अर्थ ॐकारात संकलित झाला आहे ह्याचे स्पष्टीकरण विनोबांनी पुन्हा ॐ तत् सत् ह्या ब्रह्मनिर्देशाच्या आधारे केले आहे. ॐकाराचा व्यक्त अर्थ सत् संज्ञेने आणि अव्यक्त अर्थ तत् संज्ञेने प्रगट झाला आहे. सत् शब्दाने परमेश्वराचे सात्त्विक रूप आणि तत् शब्दाने परमेश्वराचे तात्त्विक रूप दर्शविले आहे. सत् हे परमेश्वराचे सगुण रूप आहे, तत् हे परमेश्वराचे निर्गुण रूप आहे (पृ. १०१-१०२).

८ ॐ हा गूढ-ध्वनी असल्याचे सुरुवातीसच सांगितले आहे. त्याचा गूढ अर्थ तत् ने आणि त्याचा अनुज्ञादर्शक जो अर्थ आहे तो सत् ने सुचविला आहे असे विनोबांचे मत आहे. ते पुढे असेही म्हणतात की, सांख्य, ध्यान आणि कर्म ही परमार्थाची प्रस्थान-त्रयी 'सत्' कारात येत असून 'तत्' कारानें परमार्थाची अर्धी मात्रा दाखविली आहे (पृ. १०४, १०८).

९ पृथिवी, अंतरिक्ष आणि द्युलोक ह्या ॐकाराच्या तीन मात्रा कल्पिल्या आहेत.[४] ह्यांना भूः, भुवः, सुवः अशा तीन संज्ञा असून त्या व्याहृति म्हणून प्रसिद्ध आहेत. ह्या तीन व्याहृति मिळून ॐकाराच्या तीन मात्रांचा अर्थ झाला. पण ॐकाराच्या अर्ध्या मात्रेचा अर्थ शिल्लक राहतो. ह्या अर्ध्या मात्रेचा संग्रह करण्यासाठी माहाचमस्य नावाच्या एका ऋषीने महस् नावाच्या चौथ्या व्याहृतीचा शोध लावला ह्याचा विनोबांनी निर्देश केला आहे (तै. उ. १.५; उप. अभ्यास पृ. ५८).

(२) शान्ति

प्रस्तुत ग्रंथातील तिसऱ्या अध्यायाचे नाव 'ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः' असे आहे. हा अध्याय इतर तीन अध्यायांपेक्षा मोठा आहे. इतर अध्यायांचे चार खंड आहेत, तर तिसऱ्या अध्यायाचे आठ खंड आहेत. अध्यायाचे सुरुवातीसच विनोबांनी ॐकार आणि शान्ति यांच्यातील परस्परसंबंधाविषयीची त्यांची कल्पना स्पष्ट केली आहे. "काम-क्रोध-लोभातीत शान्ति हेंच आत्म्याचें परमशुद्ध स्वरूप, आणि म्हणून ॐकारोपासनेचें उपास्यदैवत, असल्यामुळें

---

२ तसा हा प्रयोग रामदासांनीही केला आहे, परंतु तो गीतेच्या कर्मयोगाला अनुलक्षून नाही.

३ कारण एकच, वायूत एक उकार आहे, अग्नीत एक अकार आहे, आणि सूर्यात नाही पण इन्द्रात एक अनुनासिक आहे.

४ कुठे ते विनोबा सांगत नाहीत त्यामुळे ही त्यांची कल्पना असावी असे वाटते. कोष्टकात (पृ. ९६) बृहदा. १.५.४ असा संदर्भ दिला आहे. पण बृहदारण्यकात तीन मात्रांचा उल्लेख नाही.

अनुक्रमणिका

ॐकार आणि शान्ति हे शब्द ऋषींना पर्याय-रूप असे च वाटतात.... ऋषींना ॐकारोपासनेंत शान्ति आणि शान्तींत ॐकारोपासना ओतप्रोत दिसते" (पृ. ५१). ह्या कल्पनेचे स्पष्टीकरण विनोबांनी *यजुर्वेदा*च्या (म्हणजे *शुक्लयजुर्वेदा*च्या) छत्तिसाव्या अध्यायाच्या आधारे विस्तृतपणे केले आहे. हा छत्तिसावा अध्याय 'शान्ति-पाठ' म्हणून प्रसिद्ध असल्याने त्यांत 'शान्तीचे मधुर आलाप' स्पष्टपणे ऐकू येतात तसा 'ॐकाराचा वीणा-रव' तितकासा स्पष्टपणे ऐकू येत नाही ह्याची जाणीव विनोबांना आहे आणि म्हणूनच त्यावर भाष्य करण्याची आवश्यकता त्यांना भासली आहे.

प्रथम शान्तिपाठातले पहिले दोन मंत्र आणि अखेरीस असलेला उपसंहारात्मक मंत्र ह्या तीन मंत्रांच्या आधारे शान्तिपाठातही ॐकाराचे सूचन कसे आढळते ते विनोबांनी विशद केले आहे (खंड १). नंतर शान्तिपाठातल्या उपसंहारस्वरूप शेवटच्या मंत्रातल्या 'शान्तिरेव शान्तिः' ह्या शब्दप्रयोगाच्या आधारे ऋषींनी शान्तीची केलेली व्याख्या स्पष्ट केली आहे. शान्तीच्या कल्पनेत निर्भयतेचाही अन्योन्य-संबंध असल्याचे *अथर्ववेदा*तील दोन मंत्रांच्या आधारे (१२.१५.५-६) त्यांनी दाखविले आहे (खंड २-३). एवढे झाल्यावर पुन्हा *भगवद्गीते*तल्या 'ॐ तत् सत्' ह्या ब्रह्मनिर्देशाकडे वळून त्या निर्देशात कर्मयोगाचे, म्हणजेच राजस-तामस कर्मांचा त्याग करून सात्त्विक कर्मे तेवढी निष्काम वृत्तीने करावयाची हे सूत्र कसे आढळते ह्याचे विस्तृत विवेचन तीन खंडांत (४-६) केले आहे. *यजुर्वेदा*च्या (म्हणजे पुन्हा *शुक्लयजुर्वेदा*च्या) शेवटच्या अध्यायात (मं. १५) (= ईशोपनिषद् मं. १७) 'ॐ क्रतो स्मर' असा शब्दप्रयोग आढळत असल्याने त्या अध्यायात ॐकाराचा स्पष्ट उच्चार आणि शान्तीचे सूचन आहे असे विनोबांचे मत आहे (खंड ७). अखेरच्या आठव्या खंडात ॐकाराच्या तीन मात्रांचे भिन्नभिन्न अर्थ सांगणारे कोष्टक दिले आहे.

* * *

उपनिषदांचा अभ्यास हा ग्रंथ वाचल्यावर असे वाटते की, हा ग्रंथ म्हणजे विनोबांना अभिप्रेत असलेला अर्थ उपनिषदांत शोधण्याचा त्यांचा हा एक प्रयत्न आहे. उपनिषदादि ग्रंथांचे दीर्घकाळ वाचन, चिंतन आणि विनोबांची कुशाग्र बुद्धी यांचा ग्रंथ वाचताना पदोपदी प्रत्यय येतो. त्यामुळे प्रस्तुत विषयावर विचार प्रगट करण्यास त्यांच्यासारखा अधिकारी पुरुष मिळणे कठीण ह्या विषयी संदेह नाही. परंतु उपनिषदांत जे सांगितले आहे त्यात ते स्वतःची इतकी अनाकलनीय भर टाकतात की, त्यामुळे ग्रंथरूप अेक विस्मयकारक चमत्कृति निर्माण होत असली तरी हा चमत्कार म्हणजे एक भास आहे की काय असे अनेकदा वाटल्यावाचून रहात नाही. अशा प्रकारची टीका ग्रंथावर होण्याची शक्यता आहे ह्याची कल्पना असल्यामुळेच की काय विनोबांनी टीका होण्यापूर्वीच तिचा समाचार घेऊन ठेवण्याची योजना केली आहे.

आर्य संस्कृतीशी परिचय नसताना वेदादि ग्रंथांचे ऐतिहासिक किंवा चिकित्सक दृष्टीने 'परीक्षण' करणाऱ्या विद्वानांवर विनोबांचा आक्षेप आहे. ह्या विद्वानांच्या मते वेदांविषयीची पूज्यबुद्धि कमी होऊ लागल्याच्या काळात उपनिषदांची रचना झाली. उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान हे वेदांविरुद्ध उभारलेले बंड आहे असे ह्या विद्वानांचे मत आहे. ह्या बंडवाल्यांत जे अतिरेकी किंवा जहाल होते त्यांनी पुढे वेदबाह्य बौद्ध आणि जैन धर्मांची स्थापना केली असा ह्या विद्वानांचा दावा आहे. परीक्षणाच्या ह्या ऐतिहासिक आणि चिकित्सक पद्धतीला विनोबा 'परीक्षणा'ची उद्धत वृत्ति मानतात. अशा वृत्तिमुळे आमच्या धर्मग्रंथांविषयी अशीच मते निघणे अपरिहार्य आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. विद्वानांच्या वरील मताच्या मुळांशी वेदांचा कमीपणा दाखविणाऱ्या चार-दोन वाक्यांखेरीज इतर दोन कारणे आहेत असे विनोबा सांगतात. ती दोन कारणे अशी : (१) सायणादि वेदभाष्यकारांची एकांगी भाष्ये, आणि (२) मनुष्याचे पूर्वज रानटी होते ही विकासवादी कल्पना. ह्या दोन्ही कल्पनांचा विचार करायचा तर त्यासाठी स्वतंत्र लेखाची आवश्यकता आहे म्हणून विनोबांनी प्रस्तुत स्थळी त्यांचा विचार केला नाही हे ठीक आहे (पृ. ९-१०).

वेदांमध्ये कर्मकांडाशिवाय काहीच नाही ही समजूत मूळ पाश्चात्त्य शोधकांची असून ती भारतीय विद्वानांनी उचलली आहे असे विनोबा म्हणतात. प्रथमतः ऐतिहासिक आणि चिकित्सक पद्धतीवर आक्षेप घेताना विनोबांनी ती पद्धत पाश्चात्त्य वेदाभ्यासकांची आहे असे स्पष्टपणे म्हटले नसले तरी 'आर्य संस्कृतीशी परिचय नसलेल्यां'ची ती पद्धत असल्याचे त्यांनी म्हटले असल्याने त्यांना पाश्चात्त्य अभ्यासकच अभिप्रेत आहेत हे उघड आहे.

अनुक्रमणिका

वरील विवेचनात विनोबांनी वस्तुस्थितीचा काहीसा गोंधळ केला आहे आणि त्यांची टीका अनाठायी आहे असे म्हणणे प्राप्त आहे.

आपल्या प्राचीन वाङ्मयाकडे पाहताना ऐतिहासिक आणि चिकित्सक दृष्टिकोन स्वीकारायला हवा असे भारतीय अभ्यासक पाश्चात्त्यांपासून शिकले हे खरे आहे. पण त्यात गैर काय आहे? तो दृष्टिकोन स्वीकारून भारतीय वाङ्मय अभ्यासताना मागील सुमारे शंभर वर्षातील भारतीय अभ्यासकांनी पाश्चात्त्यांचे अंधानुकरण केले नाही. ह्या भारतीय अभ्यासकांचा 'आर्य संस्कृती'शी चांगला परिचय होता. तेव्हा त्यांनी केलेल्या प्राचीन वाङ्मयाच्या व संस्कृतीच्या मूल्यमापनावर विनोबांनी सरसहा टीका करणे आणि त्या पद्धतीला उद्धत ठरविणे योग्य नाही. विनोबांचा ह्या पद्धतीवर राग का तर ही पद्धती स्वीकारणाऱ्यांनी उपनिषदातील व *गीते*तील तत्त्वज्ञान हे वेदकालीन विचारसरणीस मागे टाकणारे आहे असे म्हटले, आणि त्या विचारसरणीपेक्षा उपनिषदे काहीतरी निराळे सांगत आहेत हे लोकांच्या नजरेस आणले. बंडाची भाषा कोणाला आवडत नसली तर ती सोडून द्यावी. परंतु उपनिषदांनी ऋग्वेदादि विद्येला अपरा म्हणजे खालच्या पातळीची विद्या मानली (मुण्डक १.१.५), त्या विद्येला अविद्येपेक्षा अधिक क्लेशकारक मानून तिने अमृतत्वाची प्राप्ती होत नाही असे सांगितले (ईशा ९, ११), वेदात सांगितलेल्या कर्मकांडाला अदृढ अशा होड्या मानले (म्हणजे त्यात पाणी शिरून त्यात बसून जाणारा बुडायचीच खात्री) (मुण्डक २.१.७). ही वाक्ये संदिग्ध नाहीत. अशा वाक्यांची 'चार-दोन वाक्ये' म्हणून बोळवण करणे (पृ. १०) ठीक नाही. नव्या विचारसरणीच्या सुरुवातीस अशी थोडीच वाक्ये आढळतात. *गीते*त वेदवादात मग्न असलेल्या लोकांवर आणखी कडक टीका आहे (२.४१-४६). वेदांत कर्मकांडाशिवाय काहीच नाही असे म्हणणाऱ्या पाश्चात्त्य अभ्यासकांवर विनोबा रागावतात. पण सायणादि भाष्यकारांनी वेदांचा प्रामुख्याने यज्ञपर अर्थ केला आहे यास्तव विनोबाच त्यांच्या भाष्यांना 'एकांगी' असे म्हणतात ना? (पृ. १०). ह्या सायणादि भाष्यकारांनी त्यांची विवरणपद्धती तर पाश्चात्त्यांकडून घेतली नव्हती ना?

'मनुष्याचे पूर्वज रानटी होते ही विकासवादी कल्पना' हे विनोबांनी दुसरे कारण दिले आहे. विनोबांनी आपल्या वाक्याचा विचार केल्यास त्यांनाही मान्य करावे लागेल की, 'मनुष्याचे पूर्वज' म्हणजे मानवाच्या अगदी प्रारंभिक अवस्थेतील पूर्वज रानटीच होते. माझ्या कल्पनेप्रमाणे विनोबांना 'मनुष्याचे पूर्वज' ह्या शब्दाने 'वेदकालीन मनुष्य' अभिप्रेत आहे. वेदकालीन संस्कृती प्रगत नव्हती, काहीशी रानटी होती, असे वैदिक वाङ्मयाचा पाश्चात्त्य देशांत अभ्यास सुरू झाला तेव्हा काही अभ्यासकांनी म्हटले असेल. परंतु ह्या दृष्टिकोनात वेदाभ्यासाच्या प्रगतीबरोबर खूप बदल घडून आला आहे हे विनोबांनी ध्यानात घ्यायला हवे होते. वेदकालीन भारतीयांनी ऋत म्हणजे सत्य ह्याला एक सर्वोच्च तत्त्व म्हणून मान्यता दिली होती ही वस्तुस्थिती वेदकालीन भारतीय संस्कृतीचे मूल्यमापन करताना पाश्चात्त्य अभ्यासकांनी अवश्य लक्षात घ्यायला हवी, असे प्रा. ल्यूडर्स यांनी आग्रहाने प्रतिपादिले आहे. ही गोष्ट त्यांना इतकी महत्त्वाची वाटते की, त्यासाठी अर्वाचीन सर्वच लोकांना वैदिक भारतीयांचा हेवा वाटावा असे ते म्हणतात (Varuna, पृ. ४९).

तेव्हा पाश्चात्त्यांच्या वेदाभ्यासालाही एक इतिहास आहे हे विनोबांनी नजरेआड केले हे योग्य नव्हे. त्या इतिहासाच्या प्रारंभकाळी वैदिक संस्कृति मागासलेली होती अशी कोणी काही चुकीची विधाने केली म्हणून तेवढ्यावरून पाश्चात्त्यांच्या एकंदरच संशोधन पद्धतीला आणि ती अवलंबिणाऱ्या भारतीय अभ्यासकांना नावे ठेवणे योग्य नाही.

ॐ तत् सत् असा ब्रह्माचा निर्देश तिहेरी असल्याचे *गीता* सांगते (१७.२३). "ह्या तिहेरी निर्देशातून 'ईश्वरार्पणपूर्वक [ॐ] निष्काम [तत्] सत्कर्मे [सत्] करा' असा सर्वांगसुंदर, एकेरी, समुच्चयात्मक अर्थ भगवंतांनी सांगितला आहे," असे विनोबा ग्रंथारंभी सांगतात (पृ. २) आणि त्याला *गीते*तल्या १७.२३-२७ ह्या श्लोकांत आधार असल्याचे ते म्हणतात. आता *गीते*तल्या ह्या श्लोकांकडे नजर टाकल्यास त्यांत 'ईश्वरार्पणबुद्धी'चा कोठेही मागमूस आढळत नाही. ॐ शब्दाने ईश्वरार्पणबुद्धि सूचित होते असे विनोबांचे मत आहे, ते *गीते*त सांगितले नाही. *गीता* एवढेच म्हणते की, ब्रह्माच्या त्रिविध निर्देशात ॐकाराचा समावेश असल्याने यज्ञ, दान, तप ह्या क्रियांची

सुरुवात ॐकाराचा उच्चार होऊन होते. *गीता* पुढे असे सांगते की, यज्ञ, दान आणि तप ह्या प्रशस्त क्रिया असल्याने त्यांना सत् म्हणतात. परंतु जर ह्या तीन क्रिया अश्रद्धेने केल्या तर त्या असत् ठरतात. ह्या क्रिया करणाऱ्यांत ज्यांना मोक्षप्राप्तीची इच्छा आहे ते ह्या तीन क्रिया फलाची आसक्ती न ठेवता करतात. ज्यांना मोक्षासारखा श्रेष्ठ पुरुषार्थ साधायचा नाही, धर्म, अर्थ आणि काम एवढ्यापुरतीच ज्यांची इच्छा मर्यादित आहे, ते ह्या क्रिया फलासक्ती ठेवून करतात असे ओघाने येते.

ॐ तत् सत् असा ब्रह्मनिर्देश गीताकारांचा स्वतःचा नाही, तो पूर्वी झाला असल्याचे (स्मृतः) ते म्हणतात. *गीते*च्या रचनेपूर्वी हा निर्देश झाला होता म्हणजे उपनिषदांत तो अपेक्षित आहे. पण तसा एकत्र निर्देश उपनिषदांत कुठे आढळत नाही. *गीते*वरील टीकाकारांनी तो तीन निरनिराळ्या ठिकाणी आढळत असल्याचे म्हटले आहे. 'ओमिति ब्रह्म' असा निर्देश *तैत्तिरीय उपनिषदा*त (१.८) आढळतो. 'तत्' हा निर्देश 'तत्त्वमसि' ह्या *छांदोग्य उपनिषदा*तील (६.८.७) वाक्यात आढळतो. आणि 'सत्' हा निर्देश 'सदेव सोम्य' ह्या *छांदोग्या*तील (६.२.१) विधानात आढळतो. तीन ठिकाणच्या ह्या ब्रह्मनिर्देशातील तत् आणि सत् ह्या दोन शब्दांचे *गीते*ने सांगितलेले अर्थ – तत् म्हणजे फलासक्ती न ठेवता केलेले कर्म आणि सत् म्हणजे श्रद्धापूर्वक केलेली यज्ञ, दान आणि तप ही सत्कर्मे – उपनिषदांना अभिप्रेत नाहीत. ते *गीते*चे स्वतंत्र अर्थ आहेत.[५] आणि ॐकाराचा 'ईश्वरार्पणपूर्वक' कर्म हा अर्थ *गीते*तही नाही, तो विनोबांचा स्वतंत्र अर्थ आहे. यज्ञ, दान आणि तप ही तीन कर्मे तसेच मनुष्य जे काही करतो, खातो ते सर्वच ईश्वरार्पण करावे असे *गीते*त म्हटले आहे ते दुसऱ्या एका संदर्भात (९.२७), ॐकाराचा तो अर्थ म्हणून ते सांगितले नाही. आणि पुढे *गीते*च्या बाराव्या अध्यायात (१२.१०-११) ईश्वरार्पणबुद्धीने कर्म करणे आणि निष्काम कर्मे करणे हे दोन निरनिराळे मार्ग असल्याचे मानून त्यांपैकी एक जमत नसेल तर दुसरा घ्यावा असे सांगितले आहे. विनोबा म्हणतात तसा त्यांचा 'समुच्चयात्मक' अर्थ सांगितला नाही.

मूळ ग्रंथाला अभिप्रेत नसलेले अर्थ विनोबांनी अनेक ठिकाणी गृहीत धरले आहेत. वाचकांची त्यामुळे दिशाभूल होणे शक्य आहे. *छांदोग्य उपनिषदात* (१.१.८) ॐला अनुज्ञाक्षर म्हणजे परवानगी देणारे अक्षर असे म्हटले आहे. आणि नंतर 'एषो एव समृद्धिर्यदनुज्ञा' असे म्हणून अनुज्ञा मिळाल्यावर काम केले तर त्यात समृद्धी असते असे म्हटले आहे. ह्या वाक्यातून विनोबा अर्थ काढतात (पृ. ३२) तो असा की, "अविरोध-वृत्ति किंवा शान्ति हा च त्याचा (म्हणजे ॐ ह्या अनुज्ञाक्षराचा) निश्चित आणि उत्तम अर्थ" आहे.[५] "अनुज्ञेमध्ये समृद्धी आपोआप येते" एवढे म्हणून न थांबता ते स्पष्टच सांगतात की, उपनिषदांच्या मते "ॐकाराच्या शान्तिमय उपासनेतून च पारमार्थिक ज्ञानाच्या प्रकाशाबरोबर ऐहिक समृद्धीची ऊब ही मिळू शकते."

वास्तविक उपनिषद असे काहीच सांगत नाही. *छांदोग्योपनिषदा*त जिथे (१.१.८) ॐचा अनुज्ञाक्षर म्हणून उल्लेख आहे तिथे पुढे लगेचच असे म्हटले आहे की, ॐ असे म्हणून आश्रावण होते, ॐ असे म्हणून शंसन होते, ॐ असे म्हणून सामगान होते. म्हणजे हा स्पष्टपणे एक यज्ञसंदर्भ आहे. यज्ञात ह्या तिन्ही क्रिया अध्वर्यु, होता आणि उद्गाता करीत असतात. तेव्हा यज्ञसंदर्भात आलेल्या वाक्यात जर अनुज्ञा म्हणजे समृद्धी असे म्हटले असेल तर त्याचा अर्थ 'यज्ञकर्माची रूपसमृद्धी' असा करणे सयुक्तिक आहे, ऐहिक समृद्धी किंवा भरभराट असा त्याचा अर्थ नाही. आणि 'पारमार्थिक ज्ञानाच्या प्रकाशा'ला तर इथे मुळीच वाव नाही. यज्ञकर्मात रूपसमृद्धीला फार महत्त्व आहे. प्रत्येक यज्ञविषयक क्रिया रूपसमृद्ध असावी लागते. यज्ञात घडत असलेली विशिष्ट क्रिया आणि त्या वेळी उच्चारला जाणारा मंत्र ह्यांत जर एकवाक्यता असेल तर ते यज्ञकर्म रूपसमृद्ध झाले असे मानले जात असे. ॐ ह्याने अनुज्ञा सूचित होत असल्यामुळे अशा परवानगीने केलेल्या यज्ञकर्मात समृद्धी म्हणजे रूपसमृद्धी असते एवढेच उपनिषत्कारांना म्हणायचे आहे.

ॐकाराच्या तीन मात्रांच्या अनुरोधाने सृष्टीचे आणि सृष्ट तत्त्वांचे तीन तीन विभाग करण्याची पद्धत उपनिषदांत आढळते (विनोबांनी दिलेले कोष्टक पाहावे, पृ. ९६-९८). विनोबांच्या मते हीच पद्धत अध्यात्मशास्त्रालाही लागू करता येते. तसे केल्यास "समग्र परमार्थाचे (१) सिद्धान्त, (२) साधना, आणि (३) पूर्वतयारी असे तीन

५ उपनिषदात तत् सत् चा अर्थ 'ते (म्हणजे ब्रह्मरूप तत्त्व) ह्यालाच अस्तित्व आहे, किंवा तेच काय ते सत्य आहे.

विभाग होतात. ह्यांना च *गीते*च्या भाषेंत 'सांख्य', 'ध्यान' आणि 'कर्म' अशा विशिष्ट संज्ञा आहेत" (पृ. १००). ह्याच कल्पनेचा त्यांनी पुढील काही पृष्ठांत विस्तार केला आहे. तसे करताना क्वचित त्यांनी उपनिषदांतील वचने उद्धृत केली असली तरी हा सारा विनोबांच्या स्वतंत्र प्रज्ञेचा आविष्कार आहे. *गीते*त (१३.२४) आत्म्याला आत्म्यात पाहण्याचे ध्यान मार्ग, सांख्यमार्ग आणि कर्ममार्ग असे तीन स्वतंत्र मार्ग सांगितले आहेत. तरीही "निराळ्या दृष्टीनें, हे तीन स्वतंत्र जिने आहेत असें न म्हणतां, एका च जिन्याच्या ह्या तीन पायऱ्या आहेत असें हि म्हणणें शक्य आहे" (पृ. १०१) अशी पुस्ती विनोबांनी जोडली आहे. पण ते कसे शक्य आहे? एका ठिकाणी पोचण्याचे तीन स्वतंत्र जिने असल्यास त्यातल्या कोठल्याही जिन्याने वर गेले तरी मनुष्य ईप्सित स्थळी जाऊन पोचतो. पण एका ठिकाणी पोचण्याच्या एकाच जिन्याच्या तीन पायऱ्या असल्या तर त्या पायऱ्या अमुक एका क्रमानेच चढाव्या लागतात, आणि प्रत्येक पायरी चढून गेल्यावर लगेच मनुष्य ईप्सित स्थळी पोचत नाही. शेवटची तिसरी पायरी चढून गेल्यावरच ते शक्य होते. विनोबांना ह्या तीन मार्गांचा एकच विशिष्ट क्रमानुसारी मार्ग सुचवायचा असेल तर तो त्यांनी अवश्य सुचवावा, पण *गीते*तल्या १३.२४ ह्या श्लोकात जे सांगितले आहे त्यालाच हवे तसे वाकवून तो एक 'नागमोडी भाषेतून (निघणारा) वळणदार अर्थ' आहे (पृ. १०१) असे म्हणू नये.

ग्रंथात विनोबांनी अनेक संस्कृत उद्धरणे दिली आहेत. त्यांचा अर्थ सांगताना विनोबांना स्वतःला अभिप्रेत असलेला अर्थ संस्कृत वचनांतून ते काढतात. तसे करताना त्यांनी काही ठिकाणी अर्थाची फार ओढाताण केली आहे, क्वचित अगदी चुकीचा अर्थ दिला आहे.

पृ. ११-१२ ह्या ठिकाणी ऋच्, यजुस् आणि सामन् यांचे अर्थ सांगताना ते म्हणतात की ऋच् शब्द ऋ (ऋच्छ्) धातूपासून साधला असून त्याचा अर्थ गती, ज्ञान, प्रकाश आहे. हे खरे नाही. ऋच् शब्द ऋच् (अर्च्) धातूपासून साधला असून त्याचा अर्थ स्तुती करणे असा आहे. यजुस् शब्द यज् धातूपासून साधायचा आहे हे त्यांचे म्हणणे बरोबर आहे, पण यजुस्‌चा अर्थ निष्काम कर्म असा मुळीच नाही. " 'साम' शब्द हृदयांतील 'समते'चा द्योतक आहे असें दिसतें" असे विनोबा सावधपणे म्हणतात. असा अर्थ करण्याचे कारण 'सर्वेण समं तेन साम' अशी साम शब्दाची व्युत्पत्ति दर्शविली असल्याचे ते सांगतात. संदर्भ विनोबा देत नाहीत, तो *छांदोग्य* २.९.१ असा आहे. साम शब्दाचा खुलासा उपनिषदांत अनेक तऱ्हेनी केलेला आढळतो. त्यांतला एक खुलासा विनोबांना अनुकूल वाटला तो त्यांनी उचलला आणि इतर खुलाशांकडे डोळेझाक केली, पण *छांदोग्य* २.९.१ ह्या संदर्भातही हृदयातील समतेचा काही संबंध नाही. आदित्याची सप्तविध साम म्हणून उपासना करावी असे सांगताना *छांदोग्य* उपनिषत् त्याचे कारण असे देते, की, आदित्य (म्हणजे सूर्य) सर्वांना सारखा असतो. सूर्य सर्वांना सारखाच प्रकाश देतो ह्या म्हणण्यात विनोबांना अभिप्रेत असलेली हृदयातील समता कुठेही नाही.

पृ. ३१ वर 'विश्वं तद् भद्रं यदवन्ति देवाः' हे *ऋग्वेद*वचन उद्धृत केले आहे. संदर्भ विनोबांनी दिला नाही तो *ऋग्वेद* २.२३.१९ असा आहे. ह्या वचनाचा चुकीचा अर्थ विनोबा सांगतात तो असा : "सर्व विश्व भद्र आहे, कारण ह्याचें रक्षण करणारे देव आहेत."[६] परंतु 'यत्' म्हणजे 'यस्मात्' नव्हे. ह्या वचनाचा वास्तविक अर्थ आहे तो असा : "ज्याचे देव रक्षण करतात ते सर्व भद्र म्हणजे कल्याणमय असते."

पृ. ४४ वर 'यद् गत्वा न निवर्तन्ते' हे *गीता*वाक्य दिले आहे. फिरून संदर्भ नाही, तो १५.६ असा आहे. ह्याचा अर्थ सरळ आहे, संदेह असायचे कांही कारण नाही, तथापि विनोबा म्हणतात, "ह्याचा अर्थ 'शान्ति हस्तगत झाल्यानंतर *निवृत्ति च* नाहीं' असा हि करणें शक्य आहे." निवृत्ति, म्हणजे कर्मनिवृत्ति, तीच नाही म्हणजे अखंड, अविश्रान्त प्रवृत्तिच चालू राहणे. हा अर्थ विनोबा कसा करतात ते कळणे कठीण आहे.

पृ. ८१ वर *ऋग्वेद*वचन दिले आहे : 'वहूनि मे अकृता कर्त्वानि'. सुदैवाने इथे विनोबांनी संदर्भ *ऋग्वेद* ४.१८.२ हा दिला आहे. ह्या साध्या वाक्याचा अर्थ आहे : "माझी वरीचशी कर्तव्ये करायची राहिली आहेत." *ऋग्वेदा*त कर्त्व सारख्या विध्यर्थवाचक कर्मणि धातुसाधितांचा अर्थ कर्तव्य असा होतो हे विनोबांना ठाऊक नाही असे

६ अशाच तऱ्हेचा चुकीचा हेतु-हेतुमद्भाव विनोबांनी *गीता* (२.१९; १२.१५) आणि बृहदारण्यक उप. (३.८.९) येथे गृहीत धरला आहे (पृ. ६६, ६७).

अनुक्रमणिका

म्हणणे फार धाष्ट्याचे होईल. पण तरीही वरील वाक्याचा ते अगदी उलटा अर्थ देतात : "मीं पुष्कळ अकरणीय कर्में केलीं आहेत."

पृ. ९२ वर विनोबांनी संदर्भासह (ऋ. २.१२.५) *ऋग्वेद*वचन दिले आहे : 'उतेमाहुर्नैषो अस्तीत्येनम्'. इंद्राला न मानणाऱ्या लोकांना ऋ. २.१२ ह्या सूक्तात इंद्र कोण आहे, कसा आहे ते ऋषी सांगत आहे. इंद्राला न मानणारे लोक त्याच्याविषयी म्हणतात : "हा (इन्द्र) नाहीच आहे." हे वरील वाक्यात म्हटले आहे. पण वडाची साल पिंपळाला लावावी तसे विनोबांना ह्या ठिकाणी इंद्राच्या ऐवजी आत्म्याचे अस्तित्व नाकारणारे लोक कसे दिसतात ते कळत नाही.

पृ. ६५ वर *अथर्ववेदा*तले दोन मंत्र विनोबांनी संदर्भासह (१९.१५. ५-६) दिले आहेत. ह्याचा अर्थ करताना विनोबांनी किती पदरचे टाकले आहे हे पाहिल्यावर आश्चर्य वाटल्यावाचून राहत नाही. त्यांतल्या एकाच पादाचे उदाहरण द्यायचे झाल्यास 'अभयं पश्चाद् अभयं पुरस्तात', हे देता येईल. ह्या साध्या वाक्याचा सरळ अर्थ "आम्हांला मागे अभय (असो), पुढे अभय (असो)" असा असताना, विनोबा विस्ताराने अर्थ देतात तो असा : "परमार्थाच्या प्रवासांत आम्ही पुढें गेलों, (किंवा प्रसंग-विशेषीं) मागें राहिलों .... तरी आमची निर्भय-वृत्ति न ढळो." मूळ वाक्यात परमार्थाच्या प्रवासात पुढे जाण्याचे किंवा मागे राहण्याचे अस्पष्टसेही सूचन नाही. 'अभय असो' आणि 'निर्भय-वृत्ति न ढळो' ह्यात फार फरक आहे. अशाच तऱ्हेने सर्व पादांचा अर्थ करीत गेल्यावर अखेरच्या पादाचा अर्थ करताना तर विनोबांनी कमालच केली आहे. पाद असा आहे : 'सर्वा आशा मम मित्रं भवन्तु'. ह्याचा अर्थ "सर्व दिशा माझ्या मित्र होवोत." परंतु विनोबांनी आशा ह्या शब्दाचा इच्छा असा सपशेल चुकीचा अर्थ करून पादाचा अर्थ दिला आहे तो असा : "सर्वांची सामुदायिक इच्छा-शक्ती आमचें साहाय्य करो." (पृ. ६६).

पृ. ६३ येथे शान्तीची अशान्त व्याख्या करणाऱ्या पक्षाचे (हा पक्ष कोणता ते विनोबांनी सांगितले नाही. पुढे पृ. ८२ वर या पक्षाचाच 'अर्ध-नैतिक स्वार्थ पंडित' असा उल्लेख झाला आहे) मत सांगताना विनोबांनी *ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्या*च्या सुरुवातीस असलेले एक वाक्य संदर्भ न देता उद्धृत केले आहे. तसे करताना एक चूक झाली आहे. मूळ वाक्यातला भाग असा आहे : ".... सत्यानृते मिथुनीकृत्य 'अहमिदं ममेद'मिति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः". विनोबांनी ह्या वाक्याचा संक्षेप करून ते देताना 'नैसर्गिकः' ऐवजी 'प्रवर्तितः' असा शब्द दिला आहे (सत्यानृते मिथुनीकृत्य प्रवर्तितोऽयं लोकव्यवहारः). लोकव्यवहार स्वाभाविकपणे होणे (नैसर्गिकः) आणि तो कोणीतरी प्रवर्तित करणे (प्रवर्तितः) ह्यात फार फरक आहे.

विनोबांच्या लेखनात ते अनेक संस्कृत वचने उद्धृत करतात. काही वेळा ते संदर्भ देतात, पण अनेकवार ते संदर्भ सांगत नाहीत. त्यामुळे वाक्य मुळात कोठे आहे ते पाहण्याची जिज्ञासा वाचकास झाल्यास त्याची कुचंबणा होते. संदर्भ न दिल्याची काही थोडी उदाहरणे वरील परीक्षणात आली आहेत. इतर अनेक उदाहरणांपैकी एखादेच जरा महत्त्वाचे द्यायचे झाल्यास ते पृ. ८६ वर आहे. तिथे विनोबा म्हणतात : "शान्तीला कर्माची भीती वाटत नसली तरी पाप-कर्मे शान्तीला भिऊन 'दूर' पळून जातात म्हणून शान्तीला 'दूर्' नामक देवता म्हटले आहे." शान्तीला 'दूर्' नामक देवता कुठे म्हटले आहे ते विनोबांनी सांगणे आवश्यक होते. अठरा उपनिषदांच्या लिमये-वाडेकर संपादित प्रतीत शेवटी जी शब्दवाक्य-सूची दिली आहे तिच्या आधारे शोध घेता उपनिषदांत असे वाक्य आढळत नाही. उपनिषदात 'दूर्' नावाच्या देवतेचा एकदाच उल्लेख आहे (*बृहदारण्यक* १.३.९) : "सा वा एषा देवता दूर्नाम। दूरं ह्यस्या मृत्युः". ही देवता कोण ते स्पष्ट नाही, पण ती शान्ति आहे असे मानण्याचे कारण नाही, आणि ह्या वाक्यात ह्या देवतेपासून मृत्यू दूर असतो असे म्हटले आहे, पाप-कर्मे तिला भिऊन 'दूर' पळतात असे म्हटले नाही.

आपले म्हणणे समजावून सांगण्यासाठी दाखले देण्यात मात्र विनोबांचा हातखंडा आहे ह्यात संशय नाही. अशा काही सुरेख दाखल्यांची उदाहरणे पृ. १७, ६१, १०८ वर आढळतील.[७]

७ पृ. ३८ वर दिलेल्या अनेक उदाहरणांतले एक 'सतीला पतीवरोवर जाळते' हे आपल्या पूर्वीच्या लेखांचे पुनर्मुद्रण १९४६ साली करताना विनोबा गाळते तर बरे झाले असते.

अनुक्रमणिका

विनोबांनी उपनिषदांचा सूक्ष्म अभ्यास आणि त्यावर दीर्घकाळ चिंतन केले आहे ह्यात संशय नाही. खेरीज त्यांचे अनुभवविश्वही फार मोठे आहे. त्यामानाने माझे वाचन आणि अनुभवविश्व मर्यादित आहे. माझ्याजवळ जी शिदोरी आहे तिच्या आधारे वरील परीक्षण केले आहे. ते पूर्ण झाल्यावर फिरून एकदा म्हणावेसे वाटते की, प्रस्तुत ग्रंथ हे विनोबांचे ॐकार-उपनिषद् किंवा शान्ति-उपनिषद् आहे. त्यांत उपनिषदांत सांगितलेले जसे आहे, तसेच उपनिषदांत न सांगितलेले पण विनोबांनी आपल्या परिणतप्रज्ञेने कल्पिलेले असे बरेचसे आहे. उपनिषदांत ॐकार आणि शान्ति ह्याविषयी काय कल्पना आहे, किंवा काय कल्पना असावी असे विनोबांना वाटते, ते ह्या ग्रंथवाचनाने समजू शकते.

विज्ञानाने जीवनात केवळ स्थूल परिवर्तन होते असे नाही, तर मानसिक परिवर्तन पण होत असते. छापखान्यामुळे विज्ञानाचा किती सहजपणे प्रचार होऊ शकतो याची कल्पना आमच्या पूर्वजांना आलेली नसणार. हे खरे, की त्या साधनामुळे वाईट गोष्टींचाहि प्रचार होऊ शकतो! परंतु जीवनाला वळण लावणाऱ्या वस्तू विज्ञानाने निर्माण होतात आणि वैज्ञानिकांनी जीवनाला वळण दिले आहे, यात काहीच शंका नाही. अग्नीच्या शोधानंतर सारे ऋषिगण भक्तिभावाने अग्नि-गीते गाऊ लागले. ही गीते वेदामध्ये आहेत. कदाचित् आता अणुशक्तीचे गुणगान करणारे ऋषिगण निर्माण होतील. आज तरी अणुशक्ती संहार करण्यासाठी आली आहे. संहारकाच्या रूपातच ती आमच्यासमोर उभी आहे. परंतु ती केवळ रुद्ररूपच नाही, शिवरूप पण आहे. जेव्हा ती शिवरूपाने प्रगट होईल तेव्हा जगाचे जीवनच बदलून जाईल.

जीवनाला रूप देणारी दुसरी शक्ती आहे आत्मज्ञान. जगाच्या पाठीवर जिथे-जिथे आत्मज्ञानी जन्माला आले, तिथे-तिथे त्यांच्यामुळे सर्वच्या सर्व जीवन बदलून गेले. येशूख्रिस्त आले, गौतमबुद्ध आले, लाओत्से आले, महंमद पैगंबर आले, नामदेव आले, तुलसीदास आले, माणिक्यवाचकर* आले. ठिकठिकाणी असे महात्मे जन्मले. अशा एकेका व्यक्तीच्या आगमनामुळे लोकांच्या जीवनाचे स्वरूप बदलून गेले. लोकांच्या जीवनाचे स्वरूप बदलणारी ही दुसरी शक्ती आहे.

जगाला आकार देणारी तिसरी शक्ती आहे साहित्य. वाल्मीकी आले, व्यास आले, डॉन्टे आले, होमर आले, शेक्सपियर आले, रवींद्रनाथ आले. असे थोर-थोर पुरुष जगात आले आणि त्यांनी अशी वस्तू दिली की जिच्यामुळे जीवन नेहमीसाठी समृद्ध बनावे. त्यांनी जगाला अशी विचारशक्ती दिली की ज्यामुळे जगाचे रूप पालटून गेले. जगाला शांतीची गरज भासली तेव्हा शांतीचा विचार दिला. उत्साहाची गरज निर्माण झाली, उत्साह दिला. आशेची आवश्यकता भासली, आशा दिली. ज्या वेळी ज्या-ज्या वस्तूची गरज भासली ती-ती वस्तू त्यांनी समाजाला दिली. जगात ज्या मोठ्यामोठ्या क्रांत्या झाल्या, त्यांच्यामागे असल्या विचारकांचे विचारच होते. ज्यांनी पलीकडचे दर्शन होते अशा साहित्यिकांचे ते साहित्य होते.

विनोबा

* तामिळनाडचे जुने भक्तकवी. यांचा *तिरुवाचकम्* ग्रंथ प्रख्यात आहे.

*ईशावास्य-वृत्ति : संपरीक्षण

आचार्य वि.प्र. लिमये

प्रास्ताविक

[पूज्य विनोबांनी *ईशावास्य-वृत्ति* नावाचा एक आकाराने लहान पण आशयाने महान ग्रंथ लिहिला आहे. आचार्य वि. प्र. लिमये यांनी *नवभारत*च्या ऑगस्ट १९४८ (वर्ष १, अंक ११) आणि ऑक्टोबर १९४८ (वर्ष २, अंक १) अशा दोन अंकांत त्याचे परीक्षण केले आहे. लेखाच्या शेवटी त्यांनी म्हटल्याप्रमाणे ते अतिशय 'कसून', शब्दांचा कीस अन् कीस काढून केलेले परीक्षण आहे. म्हणून ते त्याला संपरीक्षण म्हणतात. विनोबांच्या संस्मरणासाठी या अंकात त्याचे पुनर्मुद्रण केले आहे.

उपनिषदांची नामावली सांगतात तेव्हा 'ईश' उपनिषद अथवा ईशावास्योपनिषद हे नाव पहिले येते. कालक्रमात ते पहिलेच असेल असे नाही. पण सर्वांत जुन्या उपनिषदांपैकी ते एक होय यात शंका नाही. *यजुर्वेदा*च्या वाजसनेयी संहितेचा ४० वा अध्याय म्हणजेच हे उपनिषद होय. वेदसंहितेला जोडलेले उपनिषद असे ते नाही, तर संहितेचा भागच आहे. म्हणून ते मन्त्रात्मक आहे. ते अगदी लहान म्हणजे केवळ अठरा मंत्रांचे आहे. विनोबांच्या मते अठरा अध्यायांच्या *गीते*चे बीज येथील अठरा मंत्रांत आहे. जगात जे काही आहे ते सर्व ईश्वराचा अधिवास आहे अशा प्रकारच्या अर्थाच्या पहिल्या मंत्राने म. गांधींना भारून टाकले होते. ते एकदा म्हणाले होते की, भारताचे सर्व प्राचीन वाङ्मय नष्ट झाले आणि हा एवढा एकच श्लोक उरला तरी बरेच काही शिल्लक राहिले असे होईल.

म्हणून या उपनिषदावर विनोबांनी काही लिहावे अशी गांधीजींची इच्छा होती व *ईशावास्य-वृत्ति* हे पुस्तक लिहून विनोबांनी ती पुरी केली. ग्रंथ समजावून सांगण्यासाठी आणि रसग्रहणासाठी जे लिखाण लिहिले जाई त्याला व्याख्या, विवरण, टीका, भाष्य, वार्त्तिक, वृत्ति अशी विविध नावे संस्कृतमध्ये होती. त्यांच्या अर्थात थोडा थोडा फरकही असावा. 'भाष्य' आणि 'वार्त्तिक' हे दोन प्रकार विशेष प्रसिद्ध आहेत. भाष्याच्या व्याख्येत म्हटले आहे की, "त्यात सूत्रांच्या अर्थाचे वर्णन येते. सूत्रात ज्या क्रमाने पदे येतात त्या क्रमाने त्यांचा अर्थ केला जातो. हे करीत असताना ग्रंथकार स्वतः जे नवे पारिभाषिक शब्द तयार करून वापरतो, त्यांचेही अर्थ तो सांगतो." *ब्रह्मसूत्रां*वरील भाष्यात शंकराचार्यांनी 'माया' ही नवी संकल्पना याच तऱ्हेने आणली आहे. वार्त्तिकामध्ये मात्र मुळात जे म्हटले आहे ते, जे म्हणावयाचे राहून गेले आहे ते आणि जे म्हणण्यात काही चूक झाली आहे ते (उक्त, अनुक्त व दुरुक्त) या सर्वांचा विचार केला जातो. 'वृत्ति' हा प्रकार वार्त्तिकाला जवळ येत असावा. पण वार्त्तिकांच्या मानाने 'वृत्ति-ग्रंथ' आकाराने लहान असतात. विनोबांची ईशावास्योपनिषदावरील ही वृत्ति आहे.

हे उपनिषद म्हणजे त्याचे मराठी छंदोऽनुवर्ती भाषांतर आश्रमवासीयांच्या नित्य पाठात असते. चिंतनास उपयोगी पडावे आणि जीवनास प्रेरक व्हावे म्हणून खूप खोलात जाऊन विनोबांनी या उपनिषदातील शब्दप्रयोगांचे नवे नवे अर्थ काढले आहेत. या प्रयत्नाविषयी आचार्य लिमयेंना आदर आहे, पुष्कळ ठिकाणी विनोबांच्या अर्थाची रमणीयता त्यांना भुलवते. पण वेदांच्या व्याकरणाचा त्यांचा दीर्घकालीन अभ्यास असल्यामुळे काही थोड्या ठिकाणी विनोबांनी केलेल्या अर्थाविषयी त्यांचे मतभेद आहेत. एकदोन ठिकाणी तर विनोबांचा अर्थ चूकच आहे असे ते म्हणतात.

पहिल्या मंत्रातील 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत् किं च जगत्यां जगत्' याचा अर्थ 'जगात जे काही जीवन आहे ते सर्व ईश्वराने वसविलेले आहे' असा विनोबांनी केलेला आहे. लिमयेंनी तो चूक ठरविला आहे. 'जगात जे काही

---

* ईशावास्य-वृत्ति : विनोबा, प्रकाशक - ग्रामसेवा मंडळ, वर्धा, १९४७, किं. १।। रु.

जिवंत आहे त्यावर ईश्वर-संकल्पनेचे आवरण घालावे' असा अर्थ करण्यास ते सांगतात. 'ईशावास्यम्' असे एक पद घेण्याऐवजी 'ईशा वास्यम्' अशी दोन पदे घ्यावयास हवीत असे ते म्हणतात. त्या मंत्रात पुढे म्हटले आहे: 'म्हणून, तू अलिप्त वृत्तीने (त्याग करून) सर्व गोष्टींचा उपभोग घे.' हा अर्थ पहिल्या दोन ओळींतून कसा निष्पन्न करावयाचा हा खरा प्रश्न आहे. 'सर्व जग ईश्वराने भरून टाकले आहे' अशा प्रकारचा अर्थ चालेल. त्यासाठी सर्व जग हा ईश्वराचा आवास आहे असा अर्थ काढता येईल तर बरे होईल.

सहाव्या मंत्रातील आत्मा हा शब्द 'आत्' या पूर्ववैदिक धातूपासून आला असे विनोबा सांगतात. असा धातू असणेच शक्य नाही असे लिमये दाखवून देतात. या उपनिषदातील ९ वा मंत्र खऱ्या अडचणीचा आहे. त्याचा शब्दशः अर्थ असा होईल. : "जे विद्येची उपासना करतात ते गाढ अंधारात प्रवेश करतात. जे अविद्येत रत आहेत ते जणू त्याहून अधिक गाढ अंधारात प्रवेशतात." याचा स्वीकार्य अर्थ करावयासाठी बुद्धीला शीणच येईल. विनोबांचा अर्थ लिमयेंनी दिलाच आहे आणि त्यांना तो स्वीकार्य आहे.

मराठी भाषेवर प्रेम असणाऱ्यांच्या दृष्टीने अठराव्या मंत्रातील 'अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्' या पहिल्या ओळीतील 'राये' या शब्दावरील विनोबांचे भाष्य महत्त्वाचे आहे. ते म्हणतात, 'रयि' या शब्दाचा अर्थ समृद्धी असा होतो. लक्षणेने त्याचा अर्थ 'पुष्कळ, फार' असा होईल. ग्रामीण मराठीतील 'लई' या शब्दाला विनोबा वैदिक 'रयि'चा आधार देऊ इच्छितात.

या उपनिषदातील सहावा मंत्र सर्वांत आशयघन आहे. त्याचा अर्थ 'जो स्वतःमध्ये सगळी भूते आणि सर्व भूतांत स्वतःला पाहतो तो कशालाही कंटाळत नाही' असा होतो. आणखी एक महत्त्वाचा संदेश दुसऱ्या मंत्रात आहे. : 'या जगात कर्मे करीत करीतच शंभर वर्षे जगण्याची इच्छा धरावी.'

श्रीनिवास दीक्षित]

'वचनाला अर्थाचा भार होत नाही आणि विचार उत्तरोत्तर पुढे गेल्यास पूर्वाचार्यांच्या परिश्रमाची त्यात सार्थकताच आहे.' (प्रस्तावना, पृ. २) या विनोबांनी दर्शविलेल्या न्यायानेच हे परीक्षणाचे चार शब्द लिहावयास घेतले आहेत. अलीकडे विनोबांचे पुष्कळच वाङ्मय प्रसिद्ध होऊ लागले आहे. पूर्वी ते लेखनपराङ्मुख, अर्थात प्रसिद्धिपराङ्मुख होते. आज परिस्थितीने त्यांना आपल्या कोशातून बाहेर खेचले आहे. अनेक विषयांवर त्यांनी आपले विचार प्रकट केले असले तरी धार्मिक वाङ्मयदृष्ट्या *उपनिषदांचा अभ्यास*, *ईशावास्य-वृत्ति*, *गीताई*, *गीता*-प्रवचनें, स्थित-प्रज्ञदर्शन, ज्ञानदेवादि संतांचीं भजनें हे त्यांचे ग्रंथ महत्त्वाचे होत. त्यातल्या त्यांत *गीता* व *ज्ञानदेव* हे त्यांना अत्यंत प्रिय असावे असे वाटते. *गीते*च्या अभ्यासकाला उपनिषदांकडे धाव घ्यावी लागतेच; त्यांच्या अभ्यासाविना *गीते*चा चांगला उलगडा होत नाही. यापुढे जाऊन मी म्हणेन की, उपनिषदांचा अभ्यास *ऋग्वेदादि* वैदिक वाङ्मयाच्या अध्ययनाशिवाय नीट होणार नाही. अशी ही वाङ्मयाची अर्थात संस्कृतीची परंपरा आहे. हे जसे आपण मागेमागे जातो, तसे कालदृष्ट्या पुढेही पाहिले पाहिजे.

मराठी वाङ्मयापुरते बोलावयाचे झाल्यास या दृष्टीने संतवाङ्मयाचा अभ्यास उपकारक ठरेल. कारण, तुकोबा म्हणतात, "वेदांचा तो अर्थ आम्हांसीचि ठावा। इतरांनीं वाहावा भार माथां." ही मागेपुढे पाहण्याची दृष्टी विनोबांना प्राप्त झाली आहे. मागे वेद-उपनिषदादी वाङ्मय, पुढे संतवाङ्मय व मध्ये *गीता*, याप्रमाणे कालदृष्ट्या *गीते*ला मध्यवर्ती स्थान लाभले आहे, तेच महत्त्वदृष्ट्या विनोबांनी *गीते*ला दिले आहे. फार काय सांगावे? ते *गीते*ला 'आई' मानतात :- "गीताई माउली माझी। तिचा मी बाळ नेणता। पडता रडता घेई। उचलूनि कडेवरी।।" असेच महत्त्व आधुनिक काळात अरविंद घोष, लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी या थोर व्यक्तींनी *गीते*ला दिले आहे. वर उल्लेखिलेल्या तिन्ही श्रेष्ठ पुरुषांनी *ईशावास्योपनिषदा*लाही असेच महत्त्व दिले आहे. तेव्हा विनोबांनी त्या उपनिषदाचे उपनिषद्-वाङ्मयातील श्रेष्ठ स्थान जाणून त्यावर 'वृत्ति' लिहिली यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. सारदृष्ट्या *गीता* ही 'ईशा'वरील टीकाच होय असे म्हणण्यात अतिशयोक्ती होणार नाही, इतका परस्परांचा आंतरिक व गाढ संबंध आहे. भोळेभाबडे संतच ईश्वराला, आत्म्याला, वेदाला, *गीते*ला 'माउली' म्हणतात असे नसून शंकराचार्यांसारखे

अनुक्रमणिका

विद्वान, तर्ककर्कश, आत्मज्ञानी पंडितही श्रुतीचा 'माउली' म्हणून उल्लेख करितात :– "**उत्तिष्ठत** हे जन्तवः, आत्मज्ञानाभिमुखा भवत, **जाग्रत**, अज्ञाननिद्राया घोररूपायाः सर्वानर्थवीजभूतायाः क्षयं कुरुत, प्राप्य वरान् प्रकृष्टान् तत्त्वविदः आचार्यान् उपगम्य निवोधत, तदुपदिष्टं सर्वान्तरं आत्मानं अहमस्मीति अवगच्छत, न हि उपेक्षितव्यं इति **श्रुतिः** अनुकम्पया आह **मातृवत्**..." (कठ. ३, १४). उपनिषदे कोणी रचिली, कोठे रचिली, हे निश्चित सांगता येत नाही; पण *गीता* ही श्रीकृष्णाने अर्जुनाला कुरुक्षेत्राच्या समरभूमीवर सांगितली, एवढे तरी निश्चित आहे. तेव्हा विनोबांसारख्या ज्ञानी भक्ताला परवा कुरुक्षेत्रावरील 'गीतामंदिरा'त *गीता*पठण करीत असताना आनंदाचे भरते यावे, कंठ गहिवरून यावा, डोळ्यांतून अश्रू वाहावे व बोलता न यावे हे साहजिकच आहे. जी गोष्ट *गीते*ची तीच 'उपनिषदां'ची. पॉल डॉयसनसारख्या जर्मन पंडिताने जन्मभर उपनिषदांचा अभ्यास केला, त्यांवर ग्रंथ लिहिले व शेवटी एका वाक्यात निष्कर्ष काढला की, "सर्व जन्मभर उपनिषदांनी मला शांती, समाधान दिले आणि मरतानाही मला सुखसमाधानाने मरण येईल." अशा या अमर वाङ्मयापैकी *ईशोपनिषदा*वर ज्याप्रमाणे विनोबांनी आपली 'वृत्ति' लिहिली, त्याप्रमाणे इतर उपनिषदांवरही –निदान त्यांतल्या काही काही महत्त्वाच्या भागांवर तरी – त्यांनी भाष्य लिहावे अशी प्रेमाची सूचना, परीक्षण सुरू करण्यापूर्वी, त्यांना दिल्यास त्यात काही वावगे होईल असे मला वाटत नाही.

प्रस्तुत 'वृत्ति'चे वाह्य स्वरूप थोडक्यात वर्णितो : छोटेखानी आकाराच्या सुमारे १२० पृष्ठांचे ते पुस्तक आहे. 'प्रस्तावना', 'बोध', 'उपोद्घात', 'मंत्र', 'पदपाठ', 'अर्थ', 'टिप्पणी' इत्यादी सर्व अंगे, उपांगे आहेत. शेवटी संस्कृतात समग्र 'मूळ पाठ' व मराठीत "अनुवाद' संगीत-पद्धतीने प्रार्थनेत म्हणण्याकरिता दिला आहे. 'बोध' मात्र हिंदीत दिला आहे. तेव्हा हे पुस्तक चांगल्या तऱ्हेने समजण्याला संस्कृत, हिंदी, मराठी या तिन्ही भाषांचे ज्ञान आवश्यक आहे. लिपीचाही किंचित भेद आहे. 'देव'नागरीतून त्यांनी 'लोक'नागरी लिपी तयार केली आहे व त्या लिपीतच सदर पुस्तक छापलेले आहे. मागे काही दिवस 'मराठी हरिजन' मधून व अलीकडे 'सेवक' मासिकातून त्यांनी या लिपीचा प्रचार प्रत्यक्ष आचरणाने चालू ठेविला आहे. या लिपीची विशिष्टता पुस्तकाच्या प्रारंभीच दिली असून ती एकदा अंगवळणी पडली म्हणजे पुस्तक वाचताना चुकल्याचुकल्यासारखे वाटणार नाही. प्रस्तुत परीक्षण वाचताना 'वृत्ति'चे पुस्तक वाचकांनी अवश्य पुढे ठेवावे; 'संश्लेषण'पद्धतीपेक्षा 'विश्लेषण'पद्धतीनेच परीक्षण करण्याचा यत्न असल्यामुळे तर त्याची अधिकच जरुरी आहे. एरव्हीसुद्धा हे पुस्तक वाचावे, त्यावर मनन करावे, त्यास भावावे व जीवनात आपलेसे करून टाकावे, अशीच माझी शिफारस आहे.

'ईश' हे वेदांचे सार व *गीते*चे बीज आहे हे ठोकळ मानाने खरे असले तरी, सर्व *गीता*ध्याय 'ईशा'च्या अठरा मंत्रांत बसवून दाखविण्याचा जो प्रयत्न केला आहे तो जरा ओढाताणीचा वाटतो. तथापि तो प्रयत्न चांगला साधला आहे, यात शंका नाही. ग्रंथकारालाही याचे भान आहे हे त्याच्या 'मी *गीते*चे वेड लागलेला; त्यामुळे कदाचित मला हे असे दिसत असेल' या विधानावरून दिसून येते. या वेडाच्या भरात ग्रंथकार लिहून गेला – " 'मां अनुस्मर **युध्य च**' ही भगवंताची आज्ञा भक्ताच्या भाषेत '**युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनः**' अशी परिवर्तित होते." पण या दोन्ही वचनांतील, 'युध्य' आणि 'युयोधि' या शब्दांतील, 'युध्' या अक्षरसाम्यापलीकडे त्या शब्दांच्या अर्थात काडीचेही साम्य नाही, हे पुढे मंत्रार्थांच्या सविस्तर व चिकित्सक परीक्षणात सप्रमाण दाखवून देण्यात येईल. या साम्यदर्शनाच्या ओघात ग्रंथकार लिहितात, "पाहायलाच गेले तर दुष्टता-**नियमन** व साधुत्व-**प्रेरण** हे दुहेरी अवतार-कार्य '**यम सूर्य**' या जोड-विशेषणात पाहता येते." या विधानाला आणखी पुष्टी द्यावयाची झाल्यास असे म्हणता येईल की, पौराणिक उपमा घेऊन बोलावयाचे तर, 'यम' हा 'सूर्या'चा मुलगा आहे; तेव्हा आधी 'पिता' आणि मग 'पुत्र'. याचाच अर्थ, प्रथम 'साधुत्व' अंगी बाणवा व नंतर 'दुष्टता' आपोआपच नाहीशी होईल. 'संन्यासा' शिवाय 'योग' प्राप्त होत नाही व 'योगा' शिवाय खरा 'संन्यास' सिद्ध होत नाही, असे हे नेहमीचेच कोडे आहे. याचा उलगडा, 'ईशा'प्रमाणे '*गीते*'ने 'रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते' असे म्हणून केला आहे. हाच भाव रामदासांनी 'विषयरंगीं वोरंगले श्रीरंगरंगें' या वचनात मोठ्या मजेदार तऱ्हेने व्यक्त केला आहे. तात्पर्य, या विषयात कल्पना जितकी खोलवर चालवावी, तितका अधिक लाभ होऊन विषय विशद होण्याला व बुद्धीवरील भ्रमपटले दूर होण्याला मदत होते.

अनुक्रमणिका

'प्रस्तावने'नंतर आपण 'बोधा'त प्रवेश करतो. माणसाला नेहमी 'साराचेही सार' काढण्याची प्रवृत्ति असते. वेदांचे सार म्हणजे 'ईश' व 'ईशा'चेही सार त्याचा पहिला मंत्र. हा मंत्र गांधीजींना फार प्रिय असे. एकदा त्यांना एखाद्या गोष्टीचे महत्त्व पटले की, तिचा त्यांनी धडाक्याने प्रचार केलाच म्हणून समजावे. असेच 'ईशा'च्या पहिल्या मंत्राचे झाले. विनोबांनी 'बोधात' याचेच खूप विवेचन केले आहे. 'त्यक्तेन भुञ्जीथाः' याच्या अर्थाचे अनर्थ झाले आहेत; 'त्यागाने भोग घे' हे कोडेही 'दत्त' म्हणून पुढे उभे आहेच व त्याचा उलगडा करण्याचा प्रयत्न यथास्थल होईलच. तिसऱ्या मंत्रासंबंधी विनोबा आपल्या 'बोधा'त लिहितातः-

"तीसरे मंत्र में आगे चलकर बताया है कि भाई! अगर भगवान् को भूल जाते हो, भोगप्रधान वृत्ति रखते हो, कर्मनिष्ठा को छोडकर आलस को आपनाते हो, तो इसी जिंदगी में नरक में पडते हो। और जो स्थिति जिंदगी में है उसी के अनुसार मरने के बाद भी गति होगी, ...". हे वाचून ज्ञानदेवांनी *गीते*च्या चौथ्या अध्यायाच्या आरंभी या जगातून 'योग' 'नष्ट' झाल्याची जी कारणे दिली आहेत त्यांची आठवण होते :–

'जे प्राणियां कामीं भरू। देहाचि वरि आदरू।
बहुतकरुनि विसरू। आत्महिताचा।।'

हाच 'नरक' होय. पुराणांतरी 'नरका'चे जे चित्र रेखाटले आहे ते लक्षात घेण्याचे कारण नाही. *ऋग्वेदात* 'नरक' हा शब्दच नाही. 'नेत् जिह्मायन्त्यो नरकं पताम' असा 'खिला'तील एक उल्लेख यास्काचार्यांनी आपल्या 'निरुक्ता'त केलेला आढळतो. 'आपले पाऊल वाकडे पडले तर आपण नरकात पडू' अशी भीती स्त्रियांनी व्यक्त केली आहे. 'नीचैर्गमनं' 'न अस्मिन् रमणं स्थानं अल्पं अपि अस्ति' ही यास्काची निरुक्ती अर्थदृष्ट्या लक्षात घेण्यासारखी आहे. *गीते*ने 'काम, क्रोध व लोभ' हे त्रिविध नरकद्वार सांगितले आहे. हा 'नरक' 'जिंदगीमें' असू शकतो, तसा तो 'मरनेकें बाद भी' असू शकतो. या ठिकाणी 'जिंदगी' व 'मरना' यांचा थोडा अधिक विचार करावयास पाहिजे. एकाच वस्तूची हीं दोन अंगे आहेत. 'यस्य छाया अमृतं यस्य मृत्युः' (ऋ. १०, १२१, २.) म्हणजेच 'जीवन आणि मरण ही ज्याची दोन रूपे आहेत.' याचीच जास्त फोड कठमंत्राने (२.२५) पुढीलप्रमाणे केली आहे :–

"यस्य ब्रह्म च क्षत्रं चोभे भवत ओदनः ।
मृत्युर्यस्योपसेचनं क इत्था वेद यत्र सः।।"

अमृत म्ह. जीवन म्ह. जागृती असा अर्थ घेतल्यास त्याचे 'ब्रह्म' (ध्यान अथवा निवळ) व 'क्षत्र' (कर्म अथवा गल्वला) असे दोन भाग पडतात; यालाच 'ओदन' (म्ह. भात) असे म्हटले आहे. याच 'भाता'ला 'कालवणा'ची (उपसेचनाची) म्ह. विश्रांतीची (मृत्यूची) जोड दिल्यास संपूर्ण जीवन अर्थात जेवण तयार होते. योग्य प्रमाणात कर्म, चिंतन व झोप यांचे सेवन केल्यास 'जिंदगी' व 'मरना' या दोहोंमध्यें सार्थकता लाभेल. उपनिषद्-विद्येचे तात्पर्य हेच होय.

यानंतर 'वृत्ति'चा 'उपोद्घात' उघडतो. साहजिकच प्रथम 'उपनिषद्' शब्दाची व्याख्या उपनिषदांच्याच आधारे करण्याचा विनोबांनी प्रयत्न केला आहे. 'उपनिषद्' शब्दाचे उप + नि + सद् असे तीन भाग स्पष्टच दिसतात. 'उप' = जवळ व 'नि' = खाली या अर्थाबद्दल मतभेद नाही; पण 'सद्' धातूचे मात्र अनेक अर्थ होतात. पाणिनि 'षद्लृ विशरणगत्यवसादनेषु' असे तीन अर्थ देतो. कठभाष्यांच्या प्रारंभी शंकराचार्यांनी या तिन्ही अर्थांच्या आधारे 'उपनिषद्' म्हणजे 'ब्रह्मविद्या' असे प्रतिपादिले आहे. 'सद्' म्ह. बसणे हा अर्थ या ठिकाणी घ्यावा लागतो; तात्पर्य, 'देवा'च्या अगर 'गुरू'च्या **जवळ** जाऊन **खाली** नम्रतेने **बसणे** व ज्ञान प्राप्त करून घेणे. हे ज्ञान ज्यामुळे मिळू शकते ती 'उपनिषद्विद्या' होय. 'परिचरन् **उपसत्ता भवति उपसीदन्** द्रष्टा भवति...' (छां., ७, ८, १.) यांतील "उपसत्ता, उपसीदन्" याने उपनिषद्विद्या सूचित होते असे वाटत नाही. तसेच 'अत्यन्तं आत्मानं अवसादयन्' (छां., २, २३, १) यामध्येहीं उपनिषद्व्याख्या 'सुचविल्यासारखी' मला वाटत नाही. हा *छांदोग्या*तील भाग पुढीलप्रमाणे आहे :– "त्रयो धर्मस्कन्धा यज्ञोऽध्ययनं दानमिति **प्रथमः**। तप एव **द्वितीयः**। ब्रह्मचार्याचार्यकुलवासी **तृतीयो**ऽत्यन्त-मात्मानमाचार्यकुलेऽवसादयन्। सर्व एते पुण्यलोका भवन्ति। ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति।" यात धर्मवृक्षाच्या तीन स्कंधांचे

अनुक्रमणिका

किंवा प्रविभागांचे वर्णन आले आहे. 'तृतीया'चा आपण प्रथम विचार करू. 'तृतीय' शब्द 'देहली-दीप'-न्यायाने घेतल्यास त्यांचे पुन्हा दोन भाग पडतात. एक 'उपकुर्वाण' ब्रह्मचारी व दुसरा 'नैष्ठिक' ब्रह्मचारी. हा ब्रह्मचर्याश्रम होय. यात 'आचार्यकुलवास' ही मुख्य वाव आहे. किती काळ राहणे हा प्रश्न गौण आहे. त्यानंतर 'प्रथमा'चा विचार करू. 'यज्ञ, अध्ययन, दान' ही त्रैवर्णिक गृहस्थांची कर्मे होत. हा अर्थात गृहस्थाश्रम होय. त्याच्यापुढे 'द्वितीया'चा विचार कर्तव्य आहे. 'तप एव' या लक्षणाने हा तापस किंवा वानप्रस्थ आश्रम होय. या तिन्ही आश्रमस्थांना पुण्यलोकांची प्राप्ती होते. या तिघांच्या अपेक्षेने ज्याला 'चतुर्थ' अशी संज्ञा प्राप्त झाली आहे, त्याचा उल्लेख 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' यात आला आहे. या आश्रमाचे फळ अमृतत्वप्राप्ती हे होय. उपनिषद्-विद्या (ब्रह्मसंस्थता) जर कोठे अनुरूप तऱ्हेने वसत असेल तर ती या चौथ्या प्रकारात बसते, इतरत्र बसू शकत नाही हे वरील विवेचनावरून स्पष्ट होईल. तथापि ही व्याख्या वरोवर नाही, ती पसंत नाही असे म्हणून भागावयाचे नाही. तीऐवजी दुसरी उपपत्ती लावून दाखविली पाहिजे. खुद्द उपनिषदातून 'उपनिषद्' शब्द पुढील ठिकाणी आढळून येतो :-

१ "तद्ध तद्वनं नाम तद्वनमित्युपासितव्यं...." ।।३१।।
"उपनिषद्ं भो ब्रूहीत्युक्ता त उपनिषद् ब्राह्मीं वाव त उपनिषदमब्रूमेति" ।।३२।।
"तस्यै तपो दमः कर्मेति प्रतिष्ठा। वेदाः सर्वांगांनि सत्यं आयतनम्" ।।३३।। – केन.

२ "... यदेव विद्यया करोति श्रद्धया उपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति...." छां., १., १, १०.

३ "तं त्वा औपनिषदं पुरुषं पृच्छामि..." – बृ., ३, ९, २६.

४ ".... वागेवायतनं आकाशः प्रतिष्ठा प्रज्ञा इत्येनद् उपासीत...." – बृ., ४, १, २.

५ "... यथा वै सम्राण् महान्तं अध्वानं एष्यन् रथं वा नावं वा समाददीत एवमेव एताभिः उपनिषद्भिः समाहितात्माऽसि। एवं वृन्दारक आढ्यः सन् अधीतवेदः उक्तोपनिषत्कः इतो विमुच्यमानः क्व गमिष्यसि इति...." – बृ., ४, २, १.

वरील चारी-पाची उताऱ्यांचा सामग्र्याने विचार केल्यास 'उपनिषद्' शब्दाने परमेश्वरप्राप्तीसाठी करावयाच्या उपासनेचा मंत्र – रहस्यमय मंत्र म्हणा पाहिजे तर – असा अर्थ सूचित होतो. असा मंत्र 'वनं' या स्वरूपात *केनोपनिषदा*ने दिला आहे. या मंत्राची सिद्धी होण्यासाठी पाया म्हणून 'दम, तप, कर्म' यांची आवश्यकता सांगितली आहे. यावर 'सांगोपांग वेद व सत्य' याचे घर उभे करावयाचे. या मंत्राने परम-आत्म्याशी, परम-पुरुषाशी अथवा पुरुष-उत्तमाशी योग साधावयाचा आहे. हा मंत्र, हे रहस्य, हा योग ज्यात वर्णिला आहे त्या वैदिक वाङ्मयाला सर्वसाधारणपणे 'उपनिषद्' ही संज्ञा प्राप्त झाली असली पाहिजे.

याप्रमाणे उपोद्घातातील 'उपनिषद्' शब्दाच्या अर्थाचे परीक्षण केल्यानंतर आता क्रमशः मंत्रांच्या अर्थांचे व मुख्यतः त्यांवरील टिप्पण्यांचे विस्तृत अवलोकन करणे क्रमप्राप्त आहे. हे करीत असताना पांडित्य-प्रदर्शन करणे हा हेतु नसून उपनिषद-वाङ्मयाचे मूळ तपासण्याचा प्रयत्न करणे हा आहे. कारण, हे वाङ्मय काही एकदम उपटसुंभासारखे निर्माण झालेले नाही. त्याची वाढ एका विशिष्ट क्रमाने झाली आहे. संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक या क्रमाने आपण उपनिषदांपर्यंत येऊन पोहोचतो. यात पुन्हा चार वेद व त्यांच्या शाखा यांमुळे भिन्नता, विविधता निर्माण होते ती निराळीच. एवढी सूचना प्रारंभीच दिल्यानंतर आता प्रथम शान्तिमंत्राकडे वळू. यात 'पूर्णा'चा महिमा वर्णन केला आहे. 'सर्व काही ते आहे' (सर्वं खलुं इदं ब्रह्म) व 'ते हे नाही, ते हे नाही' (नेति नेति) अशा दोन तऱ्हांनी ब्रह्माचे वर्णन केलेले उपनिषदांतून आढळून येते. 'पूर्ण' या शब्दाने पहिली तऱ्हा व्यक्त होते, 'शून्य' या शब्दाने दुसरी तऱ्हा स्पष्ट होते. तात्पर्य, पूर्ण = शून्य = झीरो = ० हे उभे लंबवर्तुळ 'भरलेले' मानावे किंवा 'रिकामे' मानावे? आम्ही 'भरलेले' (पूर्ण) मानतो, बौद्ध 'रिकामे' (शून्य) मानतात. 'शून्या' (गणितातील)चा शोध हिंदूंनी लावला आहे. हा रिकामटेकडा शोध अरबांनी रिक्त हस्तांनी येथून नेला व त्याला ते 'सिफ्र' (रिकामा) असे संबोधू लागले. यातूनच पुढे 'झेफिरो', 'झीरो' (इटालियन) व 'सायफर' (इंग्रजी) हे शब्द निघालेले दिसतात. 'पूर्ण' शब्दाच्या अनुषंगाने वर 'शून्य' शब्द उल्लेखिला. 'शून्य' या स्वरूपात हा शब्द ऋग्वेदात सापडत नाही, 'शून' हा आढळतो.

त्याचा अर्थ 'रिकामपण', 'अभाव'. त्याची एकदोन उदाहरणे देतो :-

१) "मा सख्युः शूनं आ विदे
मा पुत्रस्य प्रभूवसो
आवृत्वत् भूतु ते मनः ।।"

– ऋ., ८, ४५, ३६.

२) "मा शूने भूम सूर्यस्य संदृशि
भद्रं जीवन्तो जरणां अशीमहि ।।"

– ऋ. १०, ३७, ६.

ह्या शांतिमंत्रातील 'पूर्णा'चे वर्णन ऋग्वेदातील 'पुरुष' सूक्तातील 'पुरुषा'च्यां वर्णनासारखे भासते. 'पुरुषा'चा आणि 'पूर्णा'चा व्युत्पत्तिदृष्ट्या काय संबंध आहे हे पुढे पाहावयांचे आहे. हा शांतिमंत्र (बृ. उ., ५, ५, १) असा नसून (बृ. उ., ५, १, १) असा आहे; तथापि, तो बृ.उ.त समाविष्ट आहे की नाही याबद्दल शंका आहे. शंकराचार्यांनी ई.उ. तील या शांतिमंत्रावर भाष्य लिहिलेले नाही; परंतु बृ.उ. तील त्याच मंत्रावर भाष्य लिहिले आहे. या मंत्रांचा मूळ उपनिषदाशी काही संबंध नाही, केवळ जोडून म्हणण्याची पद्धत पडली असे आचार्य लिहितात :-

"... एवंजातीयकानां हिं मन्त्राणां ये अर्थाः.......
.... अनभिसम्बद्धास्ते उपनिषदुदिताभिर्विद्याभिः ।
अरण्यानुवचनादिधर्मसामान्यात्तु सन्निधिपाठ इति सन्तोष्टव्यम् ।"

मंत्र १

'वास्यं' (वसविलेले) हा शब्दार्थ बरोबर नाही. 'वस्' 'निवासे', 'वस्' 'आच्छादने', 'वस्त्र-करणे' या दोन अर्थांप्रमाणेच 'प्रकाशने' हाही अर्थ वेदवाङ्मयात येतो. या मंत्रात 'आच्छादणे' हा अर्थ घेतला पाहिजे. त्यानंतर 'वास्यं' हे 'कृत्य' असल्यामुळे त्याचा अर्थ 'आच्छादावयाचे' असा केला पाहिजे. 'त्यक्तेन भुञ्जीथाः', 'मा गृधः', यांतील करावयास सांगितलेल्या गोष्टीप्रमाणे किंवा न करावयास सांगितलेल्या गोष्टीप्रमाणे 'ईशा वास्यं' हेही एक 'कृत्य', 'करणीय', 'कर्तव्य' उपदेशिलेले आहे. तसेच 'ईशावास्यं' असे एक पद न घेता 'ईशा वास्यं' असे विभक्त पद घ्यावे. विनोबांनी सतराव्या परिच्छेदात हा पदच्छेद मान्य केला आहे व 'तोही गोड आहे' असे म्हटले आहे. ऋग्वेद, १,१४०,१ मधील 'वस्त्रेण इव वासया मन्मना शुचिं' हा भाग या मंत्रार्धाशी ताडून पाहण्यासारखा आहे. वरील भिन्न पदच्छेदाने अर्थामध्ये तसा फरक पडत नाही म्हणून बरे. नाहीपेक्षा कधीकधी अर्थाचा अनर्थ होण्याचा संभव असतो. **बृहदारण्यकोपनिषद्-शांकरभाष्य** वाचीत असताना असा अनुभव लेखकाला आला, तो प्रस्तुत स्थळी उल्लेखनीय आहे. **बृहदारण्यक** (४, ३, १) पुढीलप्रमाणे आहे :-

"जनकं ह वैदेहं याज्ञवल्क्यो जगाम **समेनेन वदिष्य इति**। अथ ह यज्जनकश्च वैदेहो याज्ञवल्क्यश्चाग्निहोत्रे समूदाते तस्मै ह याज्ञवल्क्यो वरं ददौ स ह कामप्रश्नमेव वव्रे तं हास्मै ददौ तं ह सम्राडेव पूर्वं पप्रच्छ ।।" या परिच्छेदात 'समेनेन वदिष्य इति' याची पदे कोणती हा प्रश्न आहे. शंकराचार्यांनी 'स च गच्छन्नेवं **मेने** चिंतितवान् **न वदिष्ये** किञ्चिदपि राज्ञे। गमनप्रयोजनं तु योगक्षेमार्थम्। न वदिष्ये इत्येवं संकल्पोऽपि याज्ञवल्क्यो यद्यज्जनकः पृष्टवांस्तत्तत्प्रतिपेदे। तत्र को हेतुः संकल्पितस्यान्यथाकरणे इत्यत्र आख्यायिकामाचष्टे'। इत्यादी भाष्य लिहून आपली पदे स्पष्ट केली आहेत व त्यांचे समर्थन करण्याकरिता वरील व त्यापुढीलही लांबलचक भाष्य लिहिले आहे. परंतु माझ्या मताने वरील पदे चुकीची पाडल्यामुळे हा घोटाळा झाला आहे. जनक व याज्ञवल्क्य यांचे शिष्यगुरूंचे नाते प्रसिद्ध आहे. शिष्याला भेटावयास गेल्यावर आनंदाने व प्रेमाने 'सुखसंवाद' करावयाचा का 'अबोला' धरावयाचा याचे उत्तर अवघड नाही. शिष्याला भेटावयाचे ते 'योगक्षेमार्थ' नाही, तर 'ज्ञानदानार्थ'. 'योगक्षेम' हे आनुषंगिक फल होय. खरे ज्ञान मिळाल्यावर शिष्य गुरूला काय बरे देणार नाही? सर्वस्व देईल. 'अहं मम' दिल्यावर

अनुक्रमणिका

त्याच्याजवळ काय उरते? 'याज्ञवल्क्य, यो नो भगवन् अभयं वेदयसे नमस्तेऽस्तु इमे विदेहाः अयमहमस्मि।' असे जनकाने सांगितले आहे (बृ., २, ४, ४). तेव्हा याज्ञवल्क्य 'योगक्षेमार्थ' जनकाकडे गेला – 'नमो वयं ब्रह्मिष्ठाय कुर्मो गोकामा एव वयं स्मः' हे याज्ञवल्क्याचे म्हणणे नम्रतेचे आहे – व त्याने अबोला धरिला, हे म्हणणे चूक आहे. म्हणून 'सं एनेन वदिष्ये इति' अशी योग्य पदे पाडली म्हणजे अर्थ उत्तम लागतो. 'जनकाशी संवाद करण्याच्या उद्देशाने (एनेन संवदिष्ये इति) याज्ञवल्क्य जनकाकडे गेला व दोघांनी पुढे अग्निहोत्रासंबंधी संवाद केला (अग्निहोत्रे समूदाते)' असा सरळ अर्थ घेतला म्हणजे आचार्यांची पुढील टीका आपोआपच व्यर्थ ठरते. असो.

'वास्यं' म्हणजे 'आच्छादनीयं' असेच घ्यावयास पाहिजे ते बृ. उ. (२, ५, १८) तील पुढील मंत्रावरून स्पष्ट होते :–

"पुरश्चक्रे द्विपदः पुरश्चक्रे चतुष्पदः।
पुरः स पक्षी भूत्वा पुरः पुरुष आविशत्।।
इति स वा अयं पुरुषः सर्वासु पूर्षु पुरिशयः
नैनेन किंचनानावृतं नैनेन किंचनासंवृतम्।"
(शां. भा. 'न अनेन किंचिदपि अनाच्छादितं तथा न अनेन किंचिदपि अन्तरननुप्रवेशितं....
बाह्यभूतेन अन्तर्भूतेन च....')

'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः' हे तीनच शब्द आहेत; पण त्यांत कितीतरी अर्थ खच्चून भरला आहे! त्याचे संभाव्य अर्थ विनोबांनी बाविसाव्या परिच्छेदात दिले आहेत. 'तेन त्यक्तेन' ही 'सता तृतीया' घ्यावी, इकडे माझा कल झुकतो. 'त्यक्तेन'चा अर्थ 'दत्तेन'.असा रवीन्द्रनाथांनीही केला आहे तो मला चिंत्य वाटतो. 'भुञ्जीथाः' म्ह.. 'पालयेथाः' हा शंकराचार्यांचा अर्थ मला योग्य वाटत नाही. 'भुज् अवने' हा अर्थ असला तरी प्रस्तुत स्थळी 'त्याग विरुद्ध भोग' हीच परस्परविरोधी कल्पना उपनिषत्काराला सुचवावयाची आहे. 'आत्मानं सततं रक्षेत् दारैरपि धनैरपि' यातील अर्थाशी 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः' हा मंत्र समानार्थक आहे, असे आचार्यांना सांगावयाचे आहे. 'काहीतरी टाकावयाचे आहे आणि काहीतरी उपभोगावयाचे आहे' हा अर्थ निष्पन्न व्हावयास हवा. पहिल्या मंत्रार्थात दोन प्रमुख गोष्टी आहेत – एक 'ईश्' व दुसरी 'जगत्'. या दोहोंना उद्देशून पुढील वाक्य लावले पाहिजे. " 'मिथ्या' जगताचा त्याग करा व 'सत्य' ईशाचा भोग घ्या", असा सुंदर अर्थ निघतो. या अर्थानेच 'संन्यास-योग' व 'विमुक्ति-संपत्ति' या दोन शब्दजोड्या येतात.

एवढा अमूल्य उपदेश केल्यानंतर 'मा गृधः कस्यस्विद् धनं' हा उपदेश अगदीच सामान्य प्रतीचा वाटतो, ही गोष्ट खरी आहे. परंतु 'स्थितस्य गतिः समर्थनीया'. 'मा गृधः', 'कस्यस्विद् धनं' अशी शंकराचार्यांनी सुचविल्याप्रमाणे दोन वाक्ये घ्यावयास पाहिजेत. तुकारामबुवाही उपनिषत्कारांप्रमाणे 'कोणाचे हे घर, कोणाचा संसार?' असा आक्षेप घेतात. 'तहान-भूक' या सहजप्रवृत्तींप्रमाणे 'धनाची गृधि' ही एक मनुष्यस्वभावात उपजत प्रवृत्ति आहे. पाणिनीने त्यांचा एकत्र उल्लेख *अष्टाध्यायीत* (७, ४, ३४) पुढीलप्रमाणे केला आहे :–

'अशनाय, उदन्य, धनायाः बुभुक्षा, पिपासा, गर्धेषु'. तात्पर्य, 'गिधाडवृत्ति' उपयोगी नाही. ती व्यक्तीला वा समाजाला सर्वस्वी हानिकारक आहे, ही गोष्ट आज जगाला – म्हणजे जगातील सुज्ञ लोकांना – कळते आहे, परंतु वळत मात्र नाही. "आजच्या घटकेला जगाने ईश्वर झाकून टाकलेला आहे, त्याचा जणू सूड उगविण्याची (ईश्वराने म्ह.. ईश्वरभावनेने जग झाकून टाकावे अशी) ही योजना आहे" असे विनोबा लिहितात. पण माझ्या मताने ही रडकथा नेहमीचीच आहे; आज तिला पराकोटीचे रूप प्राप्त झाल्यासारखे वाटत असेल इतकेच. 'सत्यस्यापिहितं मुखं' (*ईश*), 'गूढोत्मा न प्रकाशते' (*कठ*), 'नाहं प्रकाशः सर्वस्य' (*गीता*) ही हाकाटी जुनीच आहे. अठराव्या परिच्छेदात " 'वासुदेव' म्हणजे सर्वत्र 'वसणारा देव' अशी निरुक्ती आहे" असे विनोबा लिहितात. वासुदेव हा अवतार मानू लागल्यानंतर ही निरुक्ती कोणाला तरी सुचलेली आहे. 'वासुदेव' म्हणजे वसुदेवाचा पुत्र, यापेक्षा त्या शब्दांत जास्त कोणताही अर्थ नाही. मी ज्याप्रमाणे 'विष्णुः प्राभाकरिः,' त्याचप्रमाणे कृष्ण हा 'कृष्णः वासुदेवः' होय. 'वसुदेव' हे एक नाव. ते तरी का ठेवले असावे? ते अनेक देवांपैकी एका देवसमूहाचे दर्शक आहे. तेहतीस देवांत

"अष्टौ वसवः, एकादश रुद्राः, द्वादश आदित्याः" यांचा अंतर्भाव होतो. तेव्हा ज्याप्रमाणे 'रुद्रदेव, आदित्यदेव' ही नावे असू शकतात, त्याप्रमाणे 'वसुदेव' हेही नाव आहे. 'वसवः' यातील 'वस्' धातूचा 'राहणे', 'वास करणे' या अर्थाशी काही संबंध नसून 'वस् – प्रकाशणे' या अर्थाशी आहे. 'देव' या शब्दात जो 'द्यु' किंवा 'दिव्' धातू आहे त्याचाही अर्थ 'प्रकाशणे' असा आहे. 'देव' हे सर्वसामान्य नाव, 'वसु' हे त्यातल्या त्यांत विशेष नाव. 'वास्यं'चा अर्थ 'आच्छादनीयं' असा वर निश्चित केला असल्यामुळे एकोणिसाव्या व विसाव्या परिच्छेदामधील विनोबांचे सर्व प्रवचन चुकीचे ठरते.

मंत्र २

'कुर्वन्नेवेह' इत्यादी मंत्रांच्या रचनेसंबंधी प्रथम काही विचार प्रकट करतो. 'अनुष्टुभ्' छंदाच्या दृष्टीने व अर्थाच्याही दृष्टीने 'एवं तु न अन्यथा इतः अस्ति' असा पाठ असावयास पाहिजे. 'अयि' हे संबोधनात्मक अव्यय मागाहून कोणीतरी घुसडून दिलेले दिसते. 'अयि' हा शब्दच *ऋग्वेदात* आढळून येत नाही. इतरही वैदिक वाङ्मयांत तो असेल की नाही याची शंकाच आहे. *अमरकोशा*ने 'अनुनये तु अयि' असा त्याचा निर्देश केला आहे. 'त्वयि' हे 'तू'कारदर्शक पद या मंत्रात असण्याचे काहीच कारण दिसत नाही. आहेच म्हणून त्याचा दूरान्वित 'नरे'शी संबंध मानला जातो. या मंत्रात 'जिजीविषेत्' असा तृतीयपुरुषी उल्लेख आहे. 'नरे' हे पदही तृतीयपुरुषाचेच निदर्शक आहे. तेव्हा मी सुचविलेला पाठ मान्य व्हावयास हरकत असू नये. त्यात अर्थाची कोणतीच हानी होत नाही. आठव्या मंत्रात 'यथातथ्यतः' व सोळाव्या मंत्रात 'तत् ते पश्यामि' हे छंदाच्या दृष्टीने ज्याप्रमाणे अनावश्यक वाटतात, तसेच या मंत्रात 'त्वयि'ची 'तु+अयि' अशी पदे पाडून 'अयि' अनावश्यक मानले पाहिजे. सरळ अर्थ असा होईल :– 'एवं तु' म्हणजे पहिल्या मंत्रात सांगितलेली भावना करून किंवा केली असता माणसाला कर्माचा लेप लागत नाही (न कर्म लिप्यते नरे); याच्याशिवाय दुसरा मार्ग नाही (इतोऽन्यथा नास्ति). याप्रमाणे अर्थ केला म्हणजे 'मनुष्याला कर्म चिकटत नाही (फलवासना चिकटते)', असा केवळ तात्त्विकसिद्धान्तमय अर्थ करण्याची गरज पडत नाही. शिवाय हा सामान्य व्यवहार झाला; या ठिकाणचा उपदेश या स्थितीतून बाहेर पडण्याचा मार्ग सांगण्याचा आहे. हाच भाग *छां.उ.* (४, १४, ३) या ठिकाणीही आला आहे :– "अहं तु ते तद् वक्ष्यामि यथा पुष्करपलाशे आपो न श्लिष्यन्ते एवं एवंविदि पापं कर्म न श्लिष्यते." उपनिषदांतील ही अलेपवादाची अथवा अश्लेषवादाची कल्पनाच *गीते*ने पुढे विस्तारिलेली दिसून येते :– (गी., ५, ७) "सर्वभूतात्मभूतात्मा (ईशा वास्यं इदं...) कुर्वन्नपि न लिप्यते (न कर्म लिप्यते नरे)". (गी., ५, १०) – "ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः । लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिव अम्भसा ।।". केवळ तात्त्विक भूमिका (गी., १३, ३१) – 'शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते' किंवा (गी., १३, ३२) – 'सर्वत्रावस्थितो देहे तथाऽऽत्मा नोपलिप्यते' यांत वर्णिलेली आढळते. 'ऐहिक जीवन परमार्थाची एक कसोटी आहे' हे लोक विसरतात; त्यामुळे 'परमार्था'चा आणि 'व्यवहारा'चा काहीएक संबंध नाही असे मानण्यापर्यंत लोकांची मजल गेली आहे. याच्याइतका दुसरा भ्रम कोणताही नसेल. 'इहैव' – पृथ्वीवरच स्वर्ग अवतरविला पाहिजे; तरच ते 'दैवी जीवन'. 'जिजीविषेत् शतं समाः' – जगण्याची इच्छा करणे व त्याप्रमाणे प्रयत्न करणे हे माणसाच्या हाती आहे; पण ती इच्छा सिद्धीस जाणे केवळ परमेश्वराच्या हाती आहे, हे गांधीजींच्या जीवनावरून आपणास दिसून येते. 'शतं समाः' यातील शेकडा किती संख्येचा हा विवाद्य प्रश्न आहे. व्यवहारात निरनिराळ्या संख्येचे शेकडे आढळून येतात (११२, ११६, १२०, १२५ इत्यादी). उपनिषदांत मनुष्याच्या आयुष्याचे तीन भाग कल्पून (प्रातःसवन, माध्यंदिनसवन, तृतीयसवन) त्यांना अनुक्रमे २४, ४४ आणि ४८ अशी वर्षे नेमून दिली आहेत; म्हणजे एकूण ही वर्षे ११६ भरतात. इतकी वर्षे जगण्याचा प्रयत्न करण्याची शिकवण विनोबांनी म्हटल्याप्रमाणे 'घोर आंगिरसा'ने दिलेली नसून ती 'ऐतरेय महीदासा'ने (छां. ३, १६ त) दिलेली आहे. 'अध्ययन, कर्म आणि चिंतन' असे तीन भाग कल्पिले तर निद्रेचा वेळ सोडून बाकीचा सर्व दिवस ६ : ११ : १२ या प्रमाणांत वर उल्लेखिलेल्या तीन उद्योगांत घालविला पाहिजे, असे उपनिषदाला सुचवावयाचे आहे. *छांदोग्य-उपनिषदात* १२५ वर्षे माणसाला जगणे शक्य आहे, अशाबद्दल इंद्र-विरोचन-प्रजापति-संवादात सूचित केले आहे असे मला वाटते. 'असंविदान' म्ह..

ब्रह्मचारी असताना चोविसावे वर्ष धरले तर पुढील ३२+३२+३२+५=१०१ वर्षे होतात. म्हणजे इंद्राच्या 'ज्ञानप्राप्ती'चे वय १२५ हे होते. इतक्या वर्षांनी का होईना ज्ञान प्राप्त झाले, हीच आनंदाची गोष्ट होय. 'वहूनां जन्मनां अन्ते' व 'अनेकजन्मसंसिद्धः' ही वचने खरीही असू शकतील वा आश्वासनादाखलही असतील. परंतु मानवी जीवनाचे साफल्य 'इहैव', 'प्राक् शरीरविमोक्षणात्' 'विदित्वा अस्माल्लोकात् प्रैति' यांतच खरे साठविलेले आहे.

मंत्र ३

त्रेचाळिसाव्या परिच्छेदात विनोबा लिहितात – " 'जनाः' जन्मास मात्र आले, नरजन्म सफल केला नाही; नराचे 'नारायण' वनूं शकत होते, त्याऐवजी 'जन'च राहिले, 'जन्तु'-कोटीस पात्र बनले." जन्, जन्म, जन्तु या शब्दांतील 'जन्' धातूकडे लक्ष देऊन कोटी केली आहे; हा केवळ भाषेचा व कल्पनेचा विलास आहे. व्युत्पत्तीदृष्ट्या 'जन' शब्दाला चांगला किंवा वाईट असा कसलाच अर्थ चिकटलेला नाही. 'पानी तेरा रंग कैसा?' 'जिसमें मिला वैसा!' याप्रमाणे पाण्यासारखीच 'जना'ची अवस्था आहे. एका *ऋग्वेदा*तील 'जन' शब्दाला दोन्ही प्रकारची विशेषणे लावलेली कितीतरी आढळून येतात! त्यातही 'वाइटां'पेक्षा 'चांगल्यां'चीच संख्या जास्त भरेल.

वाईट – अदेवयु, अमित्रवत्, अहविः, अदेव, वृकायु इ.

चांगली – अद्रुह्, अनुव्रत, ऋतावन्, चिकित्वः, त्वेषसंदृक्, दाशुरि, देववत्, प्रिय, भूरिदावन्, यज्यु, रयिवत्, रातहविः, विधत्, सुकृत्, सुश्रवस् इ.

अठ्ठेचाळिसाव्या परिच्छेदात 'आसुरी योनि', 'मूढयोनि' व 'पापयोनि' यांचा उल्लेख आला आहे. 'असुर्य' लोकांचा प्राचीन 'असीरियन' किंवा 'वाविलोनी' लोकांशी संबंध दाखविता येईल किंवा कसे हा इतिहासविषय होतो. सामाजिक दृष्ट्या 'पापयोनि' याचा अर्थ थोडा पाहिला पाहिजे. एक वर्ण केव्हा असेल तेव्हा असो, 'ब्रह्म' आणि 'क्षत्र' या दोहोंचा उल्लेख प्रामुख्याने येतो. परंतु एवढ्याने समाज पूर्ण होत नाही. सर्वसामान्य प्रजा (विशः) त्यात असलीच पाहिजे. हा त्रैवर्णिकांचा समाज फार प्राचीन काळापासून चालत आलेला असला पाहिजे. *ऋग्वेदात* (४, ५०, ८) "तस्मै **विशः** स्वयं एव नमन्ते। यस्मिन् **ब्रह्मा राजनि** पूर्वः एति।" असा मंत्र आहे. यात ब्रह्मन्, राजन् आणि विश् अशा तिघांचाच उल्लेख आहे. फक्त पुरुष-सूक्तात 'शूद्रां'चा उल्लेख आहे. उपनिषत्कालाकडे नजर फेकली तर 'ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, चाण्डाल' हे सर्व दिसतात. *छां.*, ५, १०, ७ मध्ये 'रमणीयचरण' आणि 'कपूयचरण' (पापयोनि) असा विभाग कल्पिला आहे : –

"तद्ये इह रमणीयचरणाः ... रमणीयां योनिं आपद्येरन् *ब्राह्मण*योनिं वा *क्षत्रिय*योनिं वा *वैश्ययो*निं वा .... अथ ये इह कपूयचरणाः .... कपूयां योनिं आपद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा *चाण्डालयोनिं वा*." या उताऱ्यात 'शूद्रां'चा उल्लेख नाही, 'चाण्डालां'चा आहे. मग 'शूद्र' म्हणजेच 'अनार्य', 'दास', 'दस्यु', 'चाण्डाल' समजावयाचे की काय? *गीते*तील (नववा अध्याय पाहा) 'पापयोनि' म्हणजे 'स्त्रियो वैश्याः तथा शूद्राः' हे होत. 'ब्राह्मण' व 'राजर्षि' हे 'पुण्य' व 'भक्त' होत. *गीता*काली 'वैश्य' हे 'रमणीया योनी'तून 'पापयोनी'त आलेले दिसतात. आणि स्त्रियांची तर इतकी दुरवस्था झाली की, सर्वच वर्णांच्या स्त्रियांना सरसकट 'पापयोनी'त ढकलले गेले आहे! परमार्थ-दृष्ट्या विचार केला तर जातीचे हे सर्व गौडबंगाल झूट होय. वेदान्त दृष्ट्या 'यः विदित्वा प्रैति स ब्राह्मणः' व 'यः अविदित्वा प्रैति स कृपणः' अशा मानवांच्या दोनच जाती आहेत. ज्ञानदेव म्हणतात : –

"म्हणौनि भक्ति गां एथ सरे।
जाती अप्रमाण।।" – *ज्ञा., राजवाडे, ३९, ४४८.*

"म्हणौनि कुळें जाती वर्ण।
हें आघवें चि गा अकारण।
एथ अर्जुना माझेंपण।
सार्थक एक।।" – *ज्ञा., राजवाडे, ९, ४५२.*

मंत्र ४

चौथ्या मंत्रात 'अनेजत् – मनसो जवीयः', 'तिष्ठत् तत् – धावतोऽन्यानत्येति' ही जी परस्परविरुद्ध भासणारी द्वंद्वे आहेत ती ईशोपनिषदाने जिरविली असावीत असे दिसून येईल. पण ही वितर्क-सरणी सामान्य तर्कशास्त्राला कशी पटवावयाची? तर्कशास्त्राच्या साच्यात ती कशी बसवावयाची? त्यासाठी पुढे विवर्तवादाची युक्ती विचारकांनी शोधून काढिली, असे श्रीशंकराचार्यांनी प्रवर्तिलेल्या 'मायावादा'ला उद्देशून विनोबा लिहितात – (पृ. २२). 'माया' हा शब्द *ऋग्वेदा*सारख्या प्राचीन वाङ्मयात अनेकदा अनेक अर्थांनी आलेला आहे. वेदातील आधार म्हणून शंकराचार्य 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते' (ऋ., ६, ४७, १८) हा मंत्र अवतरतात. परंतु माझ्या मते पुढील दोन मंत्र जास्त सयुक्तिक व मायावादाच्या आधुनिक कल्पनेचे बीजभूत असे वाटतील :–

"यत् इन्द्र अहन् प्रथमऽजां अहीनां
आत् **मायिनां** अमिनाः प्र उत **मायाः**।
आत् सूर्य जनयन् द्यां उपसं
तादीत्ना **शत्रुं न किल विवित्से**।।" – *ऋ. १, ३२, ४*

याच्याहीपेक्षा खालील मंत्र याबाबत जास्त स्पष्ट आहे :–

"**माया** इत् सा ते यानि युद्धानि आहुः
न अद्य **शत्रुं** ननु पुरा विवित्से।।" – *ऋ. १०, ५४, २*

"(मंत्रातील) 'देव' शब्दाने शरीरातील प्रकाशद्वारे-ज्ञानेंद्रिये समजावयाची आहेत. वस्तुतः देव म्हणजे ब्रह्मांडातील 'दिव्य' शक्ती होत." इत्यादी विनोबा लिहितात. 'इति अधिदैवतं। अथ अध्यात्मं' अशी दुहेरी वर्णने उपनिषदांतून नेहमी येत असतात. याला धरूनच विनोबांनी हे विवेचन केले आहे. 'जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं' ही मराठी म्हण हेच दर्शविते. '**इंद्र**' म्हणजे 'आत्मा' व त्याची साधने म्हणजे '*इन्द्रिये*.' पुढील वाङ्मयात 'इन्द्रिय' शब्दाचा हा अर्थ संकुचित झाला आहे. परंतु 'इन्द्रसंबंधी जे (सर्व) ते इन्द्रिय' असा अर्थ *ऋग्वेदात* दिसून येतो –" इन्द्रियो रसः इन्द्रियं महिमानं, इं.. वग्नुं, इं. श्लोकं. इं.. सोमं, इन्द्रियं नाम, इं.. पौस्य, इं.. हवनं,.... इ." 'इन्द्र' शब्दाची व्युत्पत्ति 'इदं **द्रष्टा**' (ऐ. १, ३, १४) 'इदं **अदर्शं** इति' अशी विनोबांनी सुचविली आहे. *ऐतरेया*तील प्रस्तुत प्रकरणात 'इन्द्र' शब्दाची 'इदं दृ' अशीही व्युत्पत्ती असावी असे त्याच उपनिषदातील पुढील वाक्यावरून दिसते :– "त **एतमेव** सीमानं **विदार्य** एतया द्वारा प्रापद्यत सा एषा विदृतिर्नाम द्वाः तदेतन्नांदनं... (ऐ. १, ३, १२). वरील दोन्ही व्युत्पत्त्या 'अर्थनित्यः परीक्षेत' या नियमाला धरून सुचविलेल्या दिसतात. खरी व्युत्पत्ती निराळीच असण्याचा संभव आहे. 'इंदु' शब्दाशी 'इंद्रा'चे साम्य आहे. तसेच 'इध्-इन्ध्' हा धातूही या शब्दाच्या मुळाशी असावा. बृ. उ., ४, २, २ पाहा :– "इन्धो ह वै नाम एषः योऽयं दक्षिणेऽक्षन् पुरुषः तं वै एतं *इन्धं* सन्तं *इन्द्रः* इत्याचक्षते परोक्षेणैव परोक्षप्रियाः इव हि देवाः प्रत्यक्षद्विषः।"

'तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति' याच्या अर्थाबाबत अनेक घोटाळे आहेत. कारण, त्यातील 'अपः' पदाचा अर्थ अनिश्चित आहे. प्रस्तुत मंत्रात 'त्याच्याच म्हणजे आत्म्याच्याच सत्तेवर (तस्मिन्) सर्वत्र गतिसंचार करणारे प्राणतत्त्व (मातरिश्वा) काम (अपः) करते (दधाति), आत्म्याच्या सत्तेवाचून लटके पडते' असा त्यातल्यात्यांत सरळ अर्थ विनोबांनी काढला आहे. परंतु *अथर्ववेद* (११, ५, १३)

"अग्नौ सूर्ये चन्द्रमसि
मातरिश्वन् ब्रह्मचारी
अप्सु समिधं आ *दधाति*।।"

या मंत्रातील 'मातरिश्वन्' (सप्तमी) 'दधाति' या दोन शब्दांच्या साहचर्याने आलेला 'अप्सु' शब्द पाहिला म्हणजे 'अपः' याचा अर्थ 'कर्म' करण्याकडे प्रवृत्ति होणार नाही.

अनुक्रमणिका

मंत्र ६

'मंडूकप्लुति' न्यायाने आपण पाचवा मंत्र गाळून एकदम सहाव्यावर येऊ. पाचव्या मंत्राबाबत एवढेच सुचवावयाचे की, 'तदु सर्वस्य अस्य बाह्यतः' यातील 'अस्य' हे वृत्ताच्या दृष्टीने गाळून टाकावयास हवे. – मंत्राच्या अर्थात 'निरंतर' हा शब्द मुळात नसताना जादा घातल्यासारखा भासतो. 'निरंतर' शब्द का आवश्यक आहे याचा खुलासा याच ठिकाणी व्हावयास हवा होता; परंतु येथे न करता तो पुढील मंत्राच्या टिप्पणीत केला आहे :– "मागच्याही आणि याही मंत्रात दर्शनावर संतोष न मानता अनुदर्शनाची अपेक्षा केली आहे. अनुदर्शन म्हणजे सतत दर्शन. विशिष्ट पवित्र क्षणात वीज चमकल्यासारखे 'प्रातिभ-दर्शन' झाले तरी ते पुरेसे नाही. ते एक आश्वासन मात्र आहे. सूर्यप्रकाशासारखे सतत दर्शन पाहिजे. तरच संसारक्षय होईल." ही सूक्ष्म अर्थच्छटा लक्षात घेण्यासारखी आहे. उपनिषदात 'अनुविन्देत्', 'अनुवित्तः' यातील 'अनु' उपसर्गाचा उपयोग 'सातत्य' दाखविण्याकडे होतो, हेही स्पष्ट होईल. तसेच *गीतेतही* पुढील ठिकाणी 'अनु' उपसर्ग 'सातत्य'-बोधक घातला असल्याचे आढळून येईल :–

"तस्मात् सर्वेषु कालेषु
मामनुस्मर युध्य च ।।" – *गी. ८, ७.*

"कविं पुराणं अनुशासितारं
अणोरणीयांस**मनुस्मरेद्** यः।।" – *गी. ८, ९.*

"ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म
व्याहरन् **मामनुस्मरन्**।।" – *गी. ८, १३.*

तसेच,

"अनन्यचेताः सततं
यो मां स्मरति नित्यशः।।" – *गी. ८, १४.*

या श्लोकात 'स्मरति' अनुपसृष्ट असला तरी 'अनु'ची उणीव अर्थदृष्ट्या 'सततं' आणि 'नित्यशः' या दोन शब्दांनी चांगलीच भरून काढली आहे. बुद्धधर्माने 'अनुस्सति' (अनुस्मृति) म्हणजे 'सतत अनुसंधान' राखण्यास आज्ञापिले आहे. या मंत्रावरील टिप्पणीत (१) विचारदृष्टीने (२) उपासनादृष्टीने व (३) आचारदृष्टीने केलेले त्रिविध वर्णन विनोबांच्या सूक्ष्मग्राही बुद्धीची व साम्यदर्शनक्षमतेची साक्ष पटविते. तसेच 'आत्मन्' शब्दाच्या अर्थाचे विवेचनही चांगले वठले आहे. या मंत्रात 'आत्मन्येव' याऐवजी 'आत्मन्नेव' असा पाठभेद आहे. अर्थात काहीच फरक नाही. कारण 'आत्मन्' ही वैदिक सप्तमी विकल्पाने येते. या मूळरूपात्मक 'सप्तमी'बरोबर कित्येकदा 'अन्तः' हा शब्द वैदिक वाङ्मयात येतो. उपनिषदातही हा प्रकार क्वचित येतो :–

"तस्मात् पराङ् पश्यति
नान्तरात्मन्।" – *कठ, ४, १*

'मनुष्य बाहेर पाहतो, आपल्या आत पाहत नाही' (आत्मन्-आत्मनि अन्तः न पश्यति). परंतु हा प्रकार असा आहे, हे पुष्कळांच्या लक्षात आलेले नाही. (पाहा : शांकरभाष्य – **तस्मात्** पराङ् परागरूपान् अनात्मभूतान् शब्दादीन् **पश्यति** उपलभते उपलब्ध्या **नान्तरात्मन्** नान्तरात्मानमित्यर्थः)

'ततो न विजुगुप्सते' याचा अर्थ करताना 'यः'ला अनुरूप असे 'सः' हे पद अध्याहृत घ्यावे लागते. 'ततः' म्हणजे 'तस्मात्' हे पद 'यः'चे प्रतियोगी मानले म्हणजे अर्थ निराळा होतो. 'लोकः' हा 'विजुगुप्सते' याचा अध्याहृत कर्ता घ्यावा लागेल. 'एवंगुणविशिष्ट माणसाला लोक कंटाळत नाहीत', 'यस्मान्नोद्विजते लोकः' ही कसोटी, 'लोकान्नोद्विजते च यः' ह्यापेक्षा कठीण आहे.

'आत्मन्' शब्दाच्या व्युत्पत्तीबद्दल विनोबांनी फारच विद्वत्ताप्रचुर प्रवचन केले आहे. त्यांच्या मते 'आत्' या पूर्ववैदिक धातूचे 'मन्' प्रत्यय लावून झालेले 'आत्मन्' हे शब्दरूप आहे. *ज्ञानेश्वरीतील* 'आतला' यात 'आत्' हा धातू आहे, असे म्हटले आहे; तामीळ आदी द्राविड भाषांतही तो अपभ्रंशाने प्रकटला आहे असे त्यांचे म्हणणे. पण त्यांना निर्णायक प्रमाण देता आलेले नाही. वेदांमध्ये 'आत्मना'च्या ऐवजी 'त्मना', 'आत्मानं' ऐवजी 'त्मनं', 'त्मन्',

अनुक्रमणिका

'त्मनि' किंवा 'त्मने' अशी रूपे सर्रास येतात. त्यावरून 'त्मन्' किंवा 'आत्मन्' असे एका अर्थीच दोन शब्द असावेत असे दिसते. साहजिकच 'आ' हा उपसर्ग ठरतो. त्यामुळे 'आंत्' धातूची कल्पना ढासळते. जर्मन पंडित *ऋग्वेद*कोशकार ग्रासमन याने 'वा' हा धातू सुचविला आहे. वा+त्मन्=वात्मन्=आत्मन् (व् चा लोप होऊन) म्हणजे मुळात आत्मन्= वात = प्राण, असा त्याने कल्पिलेला आहे. ऑटो, अँथेम वगैरे लॅटिन व जर्मन शब्द 'आत्मन्'शी संबद्ध दिसतात. तथापि या सर्वांचे मूळ काय असावे, हे अद्याप निश्चयाने कोणासच सांगता आलेले नाही.

मंत्र ८

'शुक्रं', 'अकायं' यांवर टिप्पणी लिहिताना विनोबा लिहितातः- "म्यानातून तलवार खेचावी त्याप्रमाणे देहात गुंडाळलेल्या आत्मतत्त्वाला सूक्ष्म बुद्धीने आणि धैर्याने खेचून काढले म्हणजे त्याचे अमर तेज प्रकट होत असते" (कठ, ६, १७). ज्या वेळी आपण एखाद्या मंत्राचे भाषांतर करून तो उतारा म्हणून देतो, त्या वेळी ते जसेच्या तसे दिले पाहिजे. त्यातील उपमांत आपल्या मनचाच बदल करता कामा नये. 'मुञ्जादिव इषीकां' – 'मुञ्ज गवतातून ज्याप्रमाणे आतली बारीक काडी निराळी काढावी अगर सोडवावी त्याप्रमाणे' – ही उपमा गाळून तीऐवजी 'तलवार-म्यान' ही उपमा घालणे हे अप्रशस्त होय.

वैदिक संस्कृतातला 'परिभूः' याचा अर्थ स्पष्ट होण्याकरता *ऋग्वेदा*तील दोन उदाहरणे देतो :–

"अग्ने यं यज्ञं अध्वरं
विश्वतः परिभूः असि।" *(१, १, ४)*

"अग्ने नेमिः अरान् इव
देवान् त्वं परिभूः असि।" *(५, १३, ५)*

रथचक्राच्या 'अर-नेमि' उपमेने व 'परि' या उपसर्गाने अर्थ अतिशयच स्पष्ट झाला आहे हे दिसून येईल.

'कविर्मनीषी' यातील 'मनीषी' शब्दाचा अर्थ 'मनसः ईष्टे इति मनीषी' – 'जो मनावर सत्ता चालवू शकतो....' इत्यादी विनोबांनी केला आहे. ही तऱ्हा जुनीच आहे. 'मनसः ईषिता सर्वज्ञः ईश्वरः इत्यर्थः' असे शांकरभाष्य आहे. 'हृदा *मनीषा* मनसाऽभिक्लृप्तः' (कठ. ६, ९) या वरील भाष्यात आचार्य लिहितात – "हृदा हृत्स्थया बुद्ध्या। मनीषा मनसः संकल्पादिरूपस्य *ईष्टे* नियन्तृत्वेन इति *मनीट्* तया *मनीषा* अविकल्पयित्र्या बुध्दया।*मनसा* मननरूपेण सम्यग्दर्शनेन..." परंतु *ऋग्वेदा*कडे नजर टाकल्यास आपणास 'षिन्' प्रत्यय अनेक धातूंना लावून नामे केल्याचे दिसून येईल. उदा. :– मनीषिन्, ऋजीषिन्, पुरीषिन्, प्रहोषिन्, यक्षिन्, मृक्षिन्...' इत्यादी. विचार करणारा, जाणता, विद्वान यांखेरीज 'मनीषिन्'चा अर्थ दुसरा कोणताही नाही. मनुष्याप्रमाणे, 'मनीषी' हा शब्द वेदांमध्ये सोम, मरुत् इत्यादी देवतांना लावलेला आढळून येतो :–

"धियो *मनोता* प्रथमो *मनीषी*" – ऋ., ९, ९१, १.

"एषः *विश्वविद्* पवते *मनीषी*" – ऋ., ९, ९७, ५६.

"समुद्रियः अप्सरसः *मनीषिणं*
आसीनाः अन्तः अभि सोमं अक्षरन्।।" – ऋ., ९, ७८, ३.

"वाशीमन्तः ऋष्टिमंतः *मनीषिणः*
स्वायुधाः मरुतः याथन शुभं।" – ऋ., ५, ५७, २.

मंत्र ९ ते १४

या सहा मंत्रांत 'विद्या-अविद्या', 'संभूति-विनाश' यांसंबंधी विवेचन करणारी दोन त्रिके आहेत. शंकराचार्यांनी 'विद्या' या शब्दाचा गौण अर्थ घेऊन 'विद्या-अविद्ये'च्या साहचर्याची उपपत्ती लावून दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. लोकमान्य टिळकांनी ह्या मंत्राचा 'ज्ञानकर्मसमुच्चयवादा'च्या सिद्ध्यर्थ उपयोग केला आहे. प्रस्तुत प्रकरणात विनोबांनी

अनुक्रमणिका

या पक्षाचे उत्तम खंडन केले आहे. अरविंद घोषांनी *ईशोपनिषद्* व *दिव्य जीवन* या आपल्या ग्रंथांत 'विद्येने घोरतर अंधःकारात शिरावे लागते' याचे समर्थन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. "कल्पनाशक्ती कितीही ताणली तरी आत्मज्ञानाला 'गाढ अंधार' – आणि तोही अविद्येहून जणू अधिकच – कसे म्हणता येईल, हे लक्षात येत नाही" असा आक्षेप विनोबांनी उपस्थित केला आहे व त्याचा परिहार त्यांनी निराळे, समर्पक अर्थ सुचवून केला आहे. "अविद्या आणि विद्या, नेणीव आणि जाणीव ही दोन्ही एकाच वस्तूची निवृत्त (निगेटिव्ह) व प्रवृत्त (पॉझिटिव्ह) अंगे आहेत. तदनुरूप त्यांची फळेही निवृत्त आणि प्रवृत्त स्वरूपाची दाखविली आहेत. 'अविद्या म्हणजे, इष्ट अर्थाने, अनधिकृत अनंत ज्ञाने न जोडणे' व 'विद्या म्हणजे, इष्ट अर्थाने, अधिकृत विशिष्ट ज्ञाने जोडणे' — या अर्थांनी हे शब्द ईशावास्याचे पारिभाषिक आहेत... 'संभूति-असंभूति किंवा विनाश' या जोडीतील 'विनाश' शब्द 'अविद्ये'चेही दोन भाग सुचवितो - (१) व्यर्थ भाराभर ज्ञान न जोडणे आणि (२) जुने जोडलेले विसरणे."

"अविद्येपासून अपेक्षित लाभ (१) बुद्धीवर भार नसणे, (२) प्राणशक्तिसंचय व (३) नम्रता हे होत. विद्येपासून अपेक्षित लाभ बौद्धिक दिशादर्शन हा होय. विद्या-अविद्या एकमेकींच्या साहाय्यावाचून अकिंचित्कर आहेत." "विद्याहीन अविद्या आणि अविद्याहीन विद्या नुसत्या अकिंचित्करच नव्हेत, पण अनर्थकारीही ठरणाऱ्या आहेत. म्हणून एकेकीचा आश्रय घेणे हा अंधार म्हटला."

"पण ह्यांपैकी कोणता अंधार घोरतर हे सांगणे कठीणच आहे. 'भूय इव'मधील 'इव' शब्दाने हे सुचविले आहे. तथापि केवळ अविद्या एकपरी पुरवली, पण केवळ विद्या नको, असेच येथे म्हटल्यासारखे आहे. कारण, विद्याहीन अविद्येतून ज्ञानशून्य जडता निघाली तर अविद्याहीन विद्येतून प्राणहीनता आणि शिवाय अहंकारही निघणार! हा परिणाम अधिक भयानक म्हणावासा वाटला."

हे विवेचन इतके स्वतंत्र व नावीन्यपूर्ण आहे की, त्यातला मुख्य भाग उतरून वाचकांपुढे ठेवण्याचा मोह आवरता आला नाही. तथापि विनोबांनाही 'भूय इव' का, याचे कोडे चांगले उलगडून दाखविता आले नाही हे त्यांच्या '... असे येथे **म्हटल्यासारखे** आहे' व 'हा परिणाम अधिक भयानक **म्हणावासा वाटला**' या उद्गारावरून दिसून येते.

" 'ये नः तत् विचचक्षिरे' या मंत्रात आत्मतत्त्वाला – ब्रह्माला 'तत्' म्हटले आहे. 'तत्त्वमसि' या महावाक्यातील आदिपद हेच. 'तत्' म्हणजे 'पैल वस्तू', सर्व द्वंद्वांपलीकडचे. तेच जाणावयाचे आहे, तेच गाठावयाचे आहे, त्यातच 'त्वं'चा लय करावयाचा आहे." या विवेचनाला थोडी पुष्टी व *बृहदारण्यका*तील आधार पुढीलप्रमाणे देता येईल – "कतम एको देव इति प्राण इति स ब्रह्म त्यत् इति आचक्षते।" बृ. ३, ९, ९.

'संभूति-विनाश' या त्रिकातील 'संभूति' म्हणजे 'सद्वृत्तिचा विकास' आणि 'विनाश' म्हणजे 'असद्वृत्तिचा निरोध' असा अर्थ करून विनोबा यासंबंधी लिहितात :– "येथील 'संभूति' आणि 'असंभूति' ह्या शब्दांच्या अर्थांसंबंधी एकमत नाही. आणि ह्यापुढेही ते होईल अशी फारशी आशा करता येत नाही. येथे केलेल्या अर्थनिश्चितीसंबंधी इतकेच म्हणावयाचे की, ती करताना वैदिक वाङ्मयाची घेता आली तितकी साक्ष घेतली आहे."

"विधायक विकासदृष्टीच्या अभावी केवळ निरोधरूप निषेधक साधना अंगावर उलटते. अशुभवृत्तिचा निरोध म्हणता म्हणता त्याच वृत्ति दृढावू लागतात. हा निरोधातील गाढ अंधार! उलटपक्षी, निरोधशून्य केवळ विकासाच्या कल्पनेने जणू ह्याहूनही घोर अंधार निर्माण होऊ पाहतो. गुणविकासाच्या नावाने मनुष्य नकळत अनेकविध विषयपाशांनी करकचून जखडला जातो. दोन्ही बाजूंकडील अंधाराचा हा एक नमुना मात्र दर्शविला... तो ज्याचा त्यानेच शोधून पाहिला पाहिजे. तो सर्व टाळण्यासाठीच आत्मज्ञान हवे."

'ये नः तत् विचचक्षिरे' यावर टिप्पणी लिहिताना विनोबा म्हणतात :– " .... उपनिषदांनीही **पूर्व-गुरूं**चा हवाला दिला आहे. 'बिनु गुरु होय कि ग्यान?' हाच ह्याचा निष्कर्ष." उपनिषदांनी, गीतेने व अलीकडच्या काळात सर्व संतांनी गुरूचा महिमा गाईला आहे. 'आचार्यवान् पुरुषो वेद', आचार्याद्धि विद्या विदिता साधिष्ठं प्रापयति', 'स **गुरुमेवाभिगच्छेत्**', 'आश्चर्यो ज्ञाता **कुशलानुशिष्टः**', '**उपदेक्ष्यन्ति** ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः, '**आचार्योपासनं**' व 'गुरु बिन कौन बतावे बाट?' इ. वचने हेच कंठरवाने सांगत आहेत. विनोबांनी हा विषय जास्ती प्रपंचिला नाही,

यावरून साधार शंका येते की त्यांचीही श्रद्धा अशीच आहे काय? का त्यांनी आजपर्यंतचे रूढ मत अंगीकारल्यासारखे केले आहे? ते काहीही असो, स्वप्रयत्न हा खरा व स्वाधीन मार्ग होय, हे निर्विवाद आहे. 'देव' किंवा 'परमात्मा' आपल्या हृदयातच असल्यामुळे 'मोहावरण' बाजूला झाले म्हणजे 'तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम्'. *गीते*नेही एका ठिकाणी 'तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेन आत्मनि विन्दति' असे सांगून स्वप्रयत्नाची महती वर्णिली आहे.

'इति शुश्रुम' – "श्रुति, स्मृति आणि कृति' ही उपनिषदाची थोडक्यात ज्ञानप्रक्रिया आहे" – विनोबा. हाच भाव निरनिराळ्या तऱ्हेने व्यक्त केला गेला आहे :–

"आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः।
श्रोतव्य[१]: मन्तव्य[२]: निदिध्यासितव्य[३]:' – *बृ. ४, ५, ६.*

"यदेव विद्य[१]या करोति श्रद्ध[१]या
उपनिष[१]दा तदेव वीर्यवत्तरं भवति।" – *छां. १, १, १०.*

"तद्विद्धि प्रणिपातेन[३] परिप्रश्नेन[२] सेवया[१]!" – *गी., ४, ३४.*

"आ[१]गमेन अ[२]नुमानेन ध्यानाभ्या[३]सरसेन च
त्रिधा प्रकल्पयन् प्रज्ञां लभते योगमुत्तमम्।।" – *योगसूत्र-व्यासभाष्य.*

मंत्र १५

'तत्त्वं पूषन् अपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये" याचा "हे विश्वपोषक प्रभो, मी सत्यधर्माचा उपासक, माझ्या दर्शनासाठी ते तू उघडे कर" असा अर्थ विनोबांनी केला आहे. विनोबांच्या काय किंवा श्रीशंकराचार्यांच्या काय 'सत्यधर्माय दृष्टये' या पदाचा अर्थ बरोबर लक्षात आलेला दिसत नाही. शंकराचार्य लिहितात :– "सत्यधर्माय (१) तव सत्यस्य उपासनात् सत्यं धर्मो यस्य मम सोऽहं सत्यधर्मा तस्मै मह्यम्। (२) अथवा यथाभूतस्य धर्मस्य अनुष्ठात्रे **दृष्टये** तव सत्यात्मनः उपलब्धये।" यावरून अर्थ करण्याची अडचण त्यांना जाणवलेली दिसते. 'सत्यधर्मः' हा समास 'सत्यं एव धर्मः सत्यधर्मः" असा सोडविला पाहिजे. 'सत्यं' आणि 'धर्म' यांची एकरूपता बृहदारण्यकात (१, ४, १४) वर्णिली आहे :–

"यो वै स धर्मः सत्यं वै तत् तस्मात् सत्यं वदन्तं आहुः धर्मं वदति इति धर्मं वा वदन्तं आहुः सत्यं वदति इति।" पाश्चात्त्य वैयाकरण ज्याला 'विभक्तींचे परस्पराकर्षण' म्हणतात किंवा आपल्याकडील वैयाकरण 'क्रियाग्रहणं कर्तव्यमिति कर्मणः सम्प्रदानसंज्ञा' (*पातंजल महाभाष्य*) असा ज्याचा उलगडा करतात तशा प्रकारची 'सत्यधर्माय दृष्टये' ही वैदिक भाषेची लकब आहे. याचा अर्थ 'सत्यधर्मं द्रष्टुं' किंवा 'सत्यधर्मस्य दृष्टये' असा आहे. ऋग्वेदात 'तवे', 'तवै' इत्यादी 'तुमर्थां' चा उपयोग या दृष्टीने हवा तितका केलेला आढळतो. उदाहरणार्थ :–

१ "अग्ने *हव्याय बोळ्हवे*" (१, ४५, ६)
२ "एष स्तोमो *महे उग्राय वाहे*" (७, २४, ५)
३ उशन् उशतः आ वह। पितॄन् *हविषे अत्तवे*।। (१०, १६, १२)
४ "इन्द्रस्य वायोः *सख्याय कर्तवे*।" (९, ८६, २०)
५ "यातं *पाराय गन्तवे*" (१, ४६, ७)
६ इन्द्रो *दीर्घाय चक्षसे*। आ सूर्यं रोहयद् दिवि।। (१, ७, ३)
७ "*विश्वस्मै चक्षसे* अरम्" (७, ६६, १४)
८ "आपो हि ष्ठा मयोभुवस्ता न ऊर्जे दधातन। *महे रणाय चक्षसे*" (१०, ९, १)
९ "अधा *यज्ञाय तुर्वणे* व्यानशुः" (८, १२, १९)
१० "पुरा *जत्रुभ्यः आतृदः*" (८, १, १२)
('चतुर्थी' ऐवजी 'पंचमी')

अनुक्रमणिका

११ "*महे शुल्काय* वरुणस्य नु *त्विषे*" (७, ८२, ६)

१२ "*अघाय* भूम हरिवः *परादै*" (७, १९, ७)

१३ "अधाकृणोः पृथिवीं *सन्दृशे दिवे*" (२, १३, ५)

१४ "त्राध्वं *कर्तात् अवपदः* यजत्राः" ('चतुर्थी' ऐवजी 'पंचमी') (२, २९, ६)

१५ "यं सीं अकृण्वन् *तमसे विपृचे*" (४, १३, ३)

१६ "गोवन्धवः सुजातासः *इषे भुजे*" (८, २०, ८)

१७ "नि मातरा नयति *रेतसे भुजे*" (१, १५५, ३)

१८ "न *दूताय प्रह्ये* तस्थे एषा
तथा राष्ट्रं गुपितं क्षत्रियस्य।" (१०, १०९, ३)

परंतु अर्थाच्या दृष्टीने 'दृष्टये' याचा अर्थ 'तुमर्था' सारखा असला तरी हा प्रयोग 'तुमर्थे सेसेनसे असेन्...' इत्यादी पाणिनिसूत्रात (३, ४, ९) बसत नाही. 'दृशये' असा तुमर्थी प्रयोग फक्त एका ठिकाणी *ऋग्वेदात* आढळतोः-

"तौ अस्मभ्यं *दृशये सूर्याय*
पुनर्दाता असुं अद्य इह भद्रं।" (१०, १४, १२)

'सत्यधर्माय दृष्टये' यासारखा हुवेहूव प्रयोग *शतपथ-ब्राह्मणात* (१, ८, १, १) आढळल्याचे मॅक्डोनेल या पंडिताने आपल्या 'वैदिक व्याकरणा'त नमूद केले आहे :–

"यथा इदं पाणिभ्यां अवनेजनाय आहरन्ति एवं" (हात धुण्याकरिता अगर स्वच्छ करण्याकरिता)

"हिरण्मयेन पात्रेण" - ऋग्वेदात 'हिरण्य' शब्द नाना रूपे धारण केलेला दिसतो. 'हिरण', 'हरि', 'हिरि', 'हरित्', 'हिरणिन्', 'हिरण्यय', 'हिरण्ययु' इत्यादी. लॅटिन 'ऑरम' या शब्दाशी याचे साम्य भाषाशास्त्रज्ञ मानतात. माझ्या मताने 'हिरण्य' शब्दाचा एक अर्थ 'लोखंड' हा आहे व इंग्रजी 'आयर्न' या शब्दात मूळ 'हिरण्य'च आहे. जुन्या इंग्रजीत सापडणारा 'इरेन' हा शब्द इतर समान भाषांत सापडत नाही. 'अयस्' हा 'लोखंड' वाचक शब्द जुन्या इंग्रजीच्या दुसऱ्या एका स्वरूपात 'इसेर्न', 'इसेन' असा, डचमध्ये 'इझेर' असा व जर्मनमध्ये 'आयसेन' अशा स्वरूपात आढळतो. *ऋग्वेदात* 'हिरण्य' जोडून झालेले शब्द अतीच अति आहेत. 'हिरण्या'चे काय नाही? वज्र, रथ, मणी, कलश, कर्ण, केश, गर्भ, चक्र, जिह्वा, त्वच्, दंत, निर्णिज्, नेमि, पक्ष, पर्ण, पाणि, पिण्ड, पेशस्, प्रउग, बाहु, रूप, वन्धुर, वर्ण, वर्तनि, वाशी, शम्या, शिप्र, शृंग, संदृक्, स्तूप, हस्त, अक्ष, अभीशु, श्मश्रु,.... सर्व काही आहे. या विस्तृत उपयोगावरूनही त्याचा अर्थ 'सोने' नसून 'लोखंड किंवा पोलाद' असावा अशी कल्पना धावते. यास्काचार्यांनी हा शब्द अनेक रीतींनी निर्वचिला आहे :–

१. ह्रियते आयम्यमानं (दुर्ग-शिल्पिभिः कटक-रुचक-स्वस्तिकादिभावेन विस्तीर्यमाणं)

२. **हितरमणं** भवति (दुर्ग-दुर्भिक्षादिषु)

३. ह्रियते जनाज्जनं (विनिमयाचे साधन)

४. **हृदयरमणं** भवति (दुर्ग-तेन हि गृहीतेन मूषकोऽपि रमते किमुत मनुष्यः)

५. हर्यतेर्वा स्यात् प्रेप्साकर्मणः

'अर्थनित्यः परीक्षेत' हे तत्त्व प्रत्यक्षात कसे अमलात आणीत, ते वरील उदाहरणांवरून समजून येते. यांपैकी कोणतेही निर्वचन बरोबर नसो, 'सुवर्णा' संबंधी इतक्या प्राचीन काळी काय कल्पना होत्या ते चांगले ध्यानात येते.

'पूषन्' ही देवता *ऋग्वेदात* 'हरवलेली वस्तू' सापडवून देणारी आहे. तेव्हा 'हरवलेले' आत्मतत्त्व अगर 'सत्यधर्म' पुनः पाहण्याकरिता त्याची प्रार्थना या मंत्रात केली आहे, हे युक्तच होय.

"आ पूषन्... आ अज नष्टं यथा पशुं" – *ऋ. १, २३, १३.*
"पूषा... अपगूळ्हं गुहा हितं अविन्दत्" – *ऋ. १, २३, १४.*

अनुक्रमणिका

"अप त्यं परिपन्थिनं
मुपीवाणं हुरश्चितं
दूरं अधि स्रुतेः अज।।" – ऋ. १, ४२, ३.
"आ ते स्वस्तिं ईमहे
आरे अघां उपावसु" – ऋ. ६, ५६, ६.
"पूषेव धीजवनोऽसि सोम" – ऋ. ९, ८८, ३.
"सोऽस्मान् *अभयतमेन* नेषत्
अप्रयुच्छन् पुरः एतु प्रजानन्" – ऋ. १०, १७, ५.



१५३ व्या टिप्पणीतील पुढील 'समस्या' चांगली मांडून दाखविली आहे :–

"दर्शनासाठीं सत्य आत्मा बनतें,
प्रार्थनेसाठीं सत्य ईश्वर बनतें,
आचरणासाठीं सत्य धर्म बनतें."

मंत्र १६

ऋग्वेद १०, २६, ५ मध्ये 'पूषन्', 'ऋषि' असे म्हटले आहे :–

"**ऋषिः** सः यः **मनुर्हितः**
विप्रस्य यावयत्सखः।"

'ऋषि' शब्दाची व्युत्पत्ती चिन्त्य आहे. पाणिनि धातुपाठात (६.७) 'ऋषी गतौ' असे सांगतो. *तै. आ.* (२.९) मध्ये ('तद् यद् एनान् तपस्यमानान् ब्रह्म स्वयंभु अभ्यानर्षत् तद् ऋषीणां ऋषित्वं इति विज्ञायते') 'ऋष्' हीच 'ऋषि' शब्दाची व्युत्पत्ती दिली आहे. यास्काचार्यांनी तिचा वैकल्पिक उल्लेख *निरुक्तात* (२.११) केला आहे. 'विप्र' शब्दात 'विप्' हा धातू आहे. त्याचाच पुढे 'वेप्' (कंप येणे) हा धातू बनला. अंगात येऊन सर्वांगाला थरकाप सुटणे ही कल्पना 'ऋषि किंवा 'विप्र' या शब्दांच्या बुडाशी आहे. अष्ट सात्त्विक भावांत 'वेपथु' आपणास माहीत आहे. त्याच्याशी याचे साम्य दिसते. तात्पर्य, कवी, होता हा 'ऋषि' शब्दाचा मूळ अर्थ. त्याचा व्यापक व खोल अर्थ पुढील काळात झाला व क्रांतदर्शी (कवी) हा अर्थ 'ऋषि' शब्दाला चिकटला. 'अर्थनित्यः परीक्षेत' या न्यायाने 'ऋषिर्दर्शनात्। स्तोमान् ददर्श इति औपमन्यवः' ही व्युत्पत्ती निरुक्तकारांनी (*निरुक्त* २.११) मान्य केली, व तीच रूढविली.

"*साक्षात्कृत*धर्माणः *ऋषयः* बभूवुः। ते अवरेभ्यः असाक्षात्कृतधर्मभ्यः उपदेशेन मंत्रान् *संप्रादुः*। उपदेशाय ग्लायन्तः अवरे बिल्मग्रहणाय इमं ग्रंथं समाम्नासिषुः।" (*निरुक्त* १.२०) यातील '*धर्मा*'ला उद्देशून '*ऋषिसंप्रदायो* धर्मः' असे पतंजली आपल्या महाभाष्यात म्हणतो.

'पूषन् एकर्षे' यातील 'ऋषि'चे 'निरीक्षण करणारा' असे भाषांतर करून विनोबांनी 'ऋषिर्दर्शनात्' या परंपरागत व्युत्पत्तीवर मान्यतेचा शिक्का ठोकला आहे. परंतु प्रारंभी दिलेले *तै. आ.* व पाणिनि यांचेच मत ग्राह्य मानावे असे मला वाटते. 'ऋष्' या धातूचा इंग्रजी 'रश्' या धातूशी संबंध मॅक्डोनेलडने आपल्या वैदिक व्याकरणात दाखवून दिला आहे, तोही विचारणीय आहे. या 'रश्' धातूचे 'री' आणि 'फुस्' असे आणखी दोन तुकडे ऑक्सफर्ड इंग्रजी कोशाने पाडले आहेत. 'ऋष्' या धातूतसुद्धा मूळ धातू 'ऋ' हा मानता येईल. नदीच्या मुळाप्रमाणे 'ऋषी'चे कूळ यापेक्षा खोलात शिरून न पाहिलेले बरे.

'प्राजापत्य' याचा अर्थ प्रजापतीचा मुलगा असा होईल, 'सर्वांचे प्रजावत् पालन करणारा' असा होणार नाही. खुद्द 'प्रजापती' या *ऋग्वेदा*तील देवतेची कल्पना पुढील दोनतीन मंत्रांवरून येईल :–

१. "**प्रजापते** न त्वदेतान्यन्यो
विश्वा जातानि परि ता बभूव।

यत्कामास्ते जुहुमस्तन्नो अस्तु
वयं स्याम पतयो रयीणाम्।।" – ऋ. १०, १२१, १०.

२. "आ नः प्रजां जनयतु **प्रजापतिः**
आजरसाय समनक्तु अर्यमा।
अदुर्मंगलीः पतिलोकमा विश
शं नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे।।" – ऋ. १०, ८५, ४३.

३. "दिवो धर्ता भुवनस्य **प्रजापतिः**
पिशंगं द्रापिं प्रति मुञ्चते कविः।
विचक्षणः प्रथयन् आपृणन्
उरु अजीजनत् सविता सुम्नं उक्थ्यं।।" – ऋ. ४, ५३, २.

(१६०) व्या टिप्पणीत विनोबा लिहितात :–

"'प्राजापत्य' शब्द 'राज्य'-विरोधी उभा केला आहे. ईश्वरी राज्याचे स्वरूप त्याने दर्शविले जाते. अर्थात तो धर्मवाचक शब्द आहे. तोच येथे धर्मीला लावला आहे." पण इतकी भानगड किंवा धडपड कशाकरिता केली आहे, ते समजणे कठीण आहे. 'रिपब्लिक'ची कल्पना वेदांमध्ये आहे हे ध्वनित करण्याकरिता हा खटाटोप आहे, असे दिसते. निरनिराळ्या राज्यपद्धतींकरिता आपणास 'मंत्रपुष्पा'तील 'साम्राज्यं, भौज्यं, स्वाराज्यं, वैराज्यं, पारमेष्ठ्यं, राज्यं, माहाराजाधिपत्यं' इकडे धाव घेता येईल अगर *छां*. २, २४ कडे जाता येईल :– 'लोकद्वारं अपावृणु पश्येम त्वा वयं (१) राज्याय (२) वैराज्याय (३) स्वाराज्याय (४) साम्राज्याय।'

१६६ व्या टिप्पणीत 'पुरुष' शब्दाच्या भिन्नभिन्न व्युत्पत्तींची चर्चा करून शेवटी " 'पुरः ईष्टे' म्हणजे देहावर सत्ता चालवितो, राज्य करतो म्हणून 'पुरुष' असे निर्वचन येथे सुचविले जांत आहे अथवा सुचवावे असे मला वाटते" असे विनोबा लिहितात. परंतु हे निर्वचन बरोबर आहे असे वाटत नाही. 'मनीषिन्' याच्या निर्वचनावाबत मागे जो प्रकार वर्णिला, तसाच 'पुरुष' या शब्दाबाबतही आढळतो. 'मन्' पासून ज्याप्रमाणे 'मनुष' हा शब्द त्याचप्रमाणे 'पृ (पुर्)' यांपासून 'पुरुष' शब्द. (सर्व देहास) भरणारा, भरून उरणारा तो 'पुरुष'. (स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठत् दशांगुलं) हे 'पुरुष'-सूक्तातील 'पुरुष'-वर्णन चिन्त्य आहे. **'पूर्यते'** इति पुरं (शरीरं), **'पूरयति'** इति पुरुषः, अशी 'पुर्' व 'पुरुष' या दोन शब्दांची सरळ व्युत्पत्ती दिसते. या दृष्टीने 'तेन एष पूर्णः' ही *तै. उ.* तील (२, ५) व्युत्पत्ती वरच्याला जास्त जवळ येते. धातूंना 'उष' प्रत्यय लावून झालेले कितीतरी शब्द वेदात आढळतात! त्यांपैकी कांही पुढे देतो :– १. पुरुष किंवा पूरुष २. मनुष ३. अरुष ४. तरुष ५. अशुष ६. नहुष. *निरुक्तात* (२, ३) पुढीलप्रमाणे व्युत्पत्ती दिली आहे :– पुरुषः (१) पुरिषादः (२) पुरिशयः (३) **पूरयतेर्वा**. पूरयति अन्तः इति अन्तरपुरुषमभिप्रेत्य. तिसऱ्या व वर मला स्वतःला मान्य असलेल्या व्युत्पत्तीला आधार म्हणून यास्काचार्यांनी *श्वेताश्वतर* उपनिषदातील (३, ९) मंत्र दिला आहे :–

"यस्मात्परं नापरमस्ति किंचिद्
यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति किंचिद्।
वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकः
तेन इदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्"।।

निघण्टुकारांनी (२, ३) 'मनुष्यनामां'मध्ये इतरांबरोबर "(१) मनुष्याः... (९) नहुषः... (२०) *पूरवः*" यांचे परिगणन केले आहे, हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. 'पुरः कुषन्' या 'उणादिसूत्रा'ने पाणिनीने 'पुरुष' शब्दाची व्युत्पत्ती साधली आहे. 'पुर् अग्रगमने' पुरुषः।

१६८ वी टिप्पणी : 'सोऽहम्' हा जप की अनुभव? या प्रश्नाचे उत्तर "मनुष्य 'साधक' आहे का 'सिद्ध' आहे?" यावर अवलंबून आहे. साधनाला इतके महत्त्व आहे की, 'साध्य आणि साधन' यांत उपनिषदात ऐक्य कल्पिले आहे :–

अनुक्रमणिका

"तपसा ब्रह्म विजिज्ञासस्व तपो ब्रह्मेति" – (*तै.* उ. ३, ३)

हाच भाव 'स्थितप्रज्ञ' प्रकरणाच्या प्रस्तावनेत श्रीशंकराचार्यांनी सुंदर भाषेत व्यक्त केला आहे :–

"सर्वत्रैव हि अध्यात्मशास्त्रे कृतार्थलक्षणानि यानि तान्येव साधनानि उपदिश्यन्ते यत्नसाध्यत्वात्, यानि यत्नसाध्यानि साधनानि लक्षणानि च भवन्ति तानि।"

मंत्र १७

'शरीरातील ती ती तत्त्वे त्यांच्या त्यांच्या मूळ देवतात लीन होवोत!' (टिप्पणी १७३ पाहा.) *वृहदारण्यका*तील पुढील उतारा (३, २, १३) वरील सिद्धान्त पटवून देईल :–

"याज्ञवल्क्य इति होवाच यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्य (१) अग्निं वागप्येति (२) वातं प्राणः (३) चक्षुरादित्यं (४) मनश्चंद्रं (५) दिशः श्रोत्रं (६) पृथिवीं शरीरं (७) आकाशं आत्मा (८) ओषधीर्लोमानि (९) वनस्पतीन् केशाः (१०) अप्सु लोहितं च रेतश्च निधीयते क्वायं तदा पुरुषो भवति... कर्म हैव... पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन।" हा जो 'अप्यया'चा क्रम दिला आहे, तोच क्रम 'उत्पत्ती'चा पुरुषसूक्तात (ऋ., १०, ९०) थोड्या फरकाने दिलेला आढळून येईल :–

(ऋचा १३ व १४)

"चंद्रमाः मनसः जातः

"सूर्यः चक्षोः अजायत

"द्यौः शीर्ष्णः समवर्तत

"अन्तरिक्षं नाभ्याः आसीत्

"भूमिः पद्भ्याम्

"दिशः श्रोत्रात्

"इन्द्रश्च अग्निश्च मुखात्

"वायुः प्राणात् अजायत।"

'अनिलं' *ऋग्वेदात* नाही. अनलही नाही. 'अन्' म्हणजे श्वासोच्छ्वास करणे. हा धातू 'अप' 'प्र' व 'सप‌म्' या उपसर्गांसह अगर या उपसर्गाविना आलेला आढळतो.

'वायूशिवाय श्वासोच्छ्वास करणारे एकले एक ब्रह्म होते' - "आनीत् अवातं स्वधया तदेकं" (ऋ.१०,१२९,२). हा धातू लॅटिन 'ॲनिमा', 'अनिमस' यांत समान आढळतो.

१७५ व्या टिप्पणीत विनोबा म्हणतात :–

"संस्कृतामध्ये 'गमन', 'अशन' इत्यादी क्रियावाचक नामे बनविताना जो 'अन' प्रत्यय जोडला जातो तो ह्या 'अन्' धातूचेच रूप आहे, असे मी समजतो. अशा ह्या मूलभूत व व्यापक धातूवरून 'अनिल' शब्द चैतन्याचा वाचक बनला...." 'अन' आदी अनेक प्रत्ययाचे मूळ शोधणे हे जरा धाडसाचेच काम आहे. 'अन' प्रत्यय लावून ज्याप्रमाणे 'क्रिया'-नामे अगर 'कर्तृ'-नामे होतात, त्याप्रमाणे व अगदी थेट तशीच, इतर 'अना', 'अनि', 'अस्' इत्यादी प्रत्यय लावूनही होतात :–

१ 'अन'-'क्रिया' वाचक : भोजन, सादन, करण, हवन, भुवन, वृजन.
'कर्तृ'वाचक : करण, मादन, संगमन, तुरण.

२ 'अना' – जरणा, योषणा, वधना.

३ 'अनि' – 'क्रिया' वाचक व 'कर्तृ'वाचक : अरणि, वर्तनि, चर्षणि, रुरुक्षणि.

४ 'अस्' – 'क्रिया'वाचक व 'कर्तृ'वाचक : अपस्, रक्षस्.

५ 'आ' – 'क्रिया'वाचक : निंदा, जिगीषा, गमया, अश्वया.

६ 'इ' – 'क्रिया' वाचक व 'कर्तृ' वाचक : कृषि, आजि, चक्रि, शुचि, पाणि, अक्षि, अस्थि, दधि.

७ 'इस्' – 'क्रिया' वाचक : अर्चिस्, ज्योतिस्, आमिस्, बर्हिस्.

वरीलप्रमाणेच 'उ, उन, उस्, ऊ, क, त, ति, तु, तृ, त्नु, त्र, थ, न, ना, नि, नु, म, मन्, मि, मी, यु, र, रि, रुं, व, वन्, स, स्नु,.....' इत्यादी प्रत्यय लावून 'क्रिया'-नामे व 'कर्तृ'-नामे सिद्ध होतात. तात्पर्य, 'अन' प्रत्ययासंबंधीचे विनोबांचे वचन अथवा नवीनसा वाटणारा शोध भाषाशास्त्र व व्याकरणशास्त्र यांना धरून नाही.

१७६ व्या टिप्पणीत 'अमृतम्'चे विवेचन करताना विनोबा लिहितात :– "मरणरहितता हें चैतन्याचें लक्षणच आहे. सर्व मरून जें उरतें तेंच चैतन्य." चैतन्य तत्त्व 'अमृत' आहे व शरीर 'भस्मान्त' म्हणजे मर्त्य आहे याला उपोद्बलक अशी वचने *छांदोग्या*तून देता येण्यासारखी आहेत :– 'जीवापेतं वाव किल इदं म्रियते न जीवो म्रियते' (छां. ६, ११, ३) व "मघवन् मर्त्यं वा इदं शरीरं आत्तं मृत्युना तदस्य अमृतस्य अशरीरस्य आत्मनोऽधिष्ठानम्" (छां. ८, १२, १)

१७७ वी, १७८ वी व १७९ वी या टिप्पण्यांत 'अथेदं भस्मान्तं शरीरं' यावर सुंदर विवेचन केले आहे. 'शरीराचे भस्म होणार' हा भाव ज्ञानदेवांनी 'विपायें आगीं पडे। तरी भस्म होऊनि उडे।।' असा व्यक्त केला आहे. आपण शरीराला 'भस्म' किंवा 'विभूति' लावतो त्याचा हेतू माझ्या मते 'शरीराचे भस्म होणार' याचे सतत स्मरण ठेवण्याचा असावा. शरीर ज्याप्रमाणे मरणार, तसेच जीर्णही होणार याचीही जाणीव श्रुतिमाऊली आपणास अनेक ठिकाणी करून देते :–

"**पलिक्नीः** इत् युवतयो भवन्ति"
(पलिक्नी – (पलित) – केस पांढरे झालेली) – ऋ. ५, २, ४.
"मिनाति श्रियं *जरिमा* तनूनां" – ऋ. १, १७९, १.

'अंगार' आणि 'भस्म' यांचा एकत्र उल्लेख छां. ५, २४, १ या ठिकाणी आला आहे :–

'स य इदमविद्वान् अग्निहोत्रं जुहोति यथा **अंगारान्** अपोह्य **भस्मनि** जुहुयात् तादृक् तत् स्यात्।'. साहचर्याने 'भस्मा'लाच आपण 'अंगारा' म्हणतो व शरीरावर 'अंगारा' अथवा 'निखारा' ठेवण्याच्या तयारीऐवजी आपण 'भस्म'च लावून समाधान मानतो. 'भस्मन्' शब्दात 'भस्' धातू आहे. 'भस्' (खाणे) यावरून 'भस्मन्' (१) अग्नीने आपल्या दातांनी खाणे म्ह. जाळून टाकणे व (२) वाऱ्याने खाऊन टाकणे म्हणजे उडवून लावणे असे दोन अर्थ *ऋग्वेदा*त आढळून येतात :–

"अग्निर्ह नाम धायि दन् अपस्तमः
सं यो वना युवते **भस्मना** दता।" (१०, ११५, २)

"क्रीळन् नः रश्मे आ भुवः।।
सं **भस्मना** वायुना वेविदानः।। (५, १९, ५)'

१८३ वी टिप्पणी : "संकल्परहित भाव तीच साधना" हेच गीताही पदोपदी सांगत आहे. 'यस्य सर्वे समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः" (४, १९), 'न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन' (गी. ६, २), 'सर्व संकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते' (गी., ६, ४) व 'संकल्पप्रभवान् कामान् त्यक्त्वा सर्वानशेषतः' (गी., ६, २४).

१८९ वी टिप्पणी : 'क्रतो स्मर कृतं स्मर' या चरणाची द्विरुक्ती ईश्वरस्मरणाचे अन्तकाळी अंगत्य दर्शविण्यासाठी आहे. हे कारण सबळ म्हणून मानावे, पाहिजे तर; परंतु खरे कारण २१३ व्या टिप्पणीत दिले आहे. ही द्विरुक्ती उपनिषत्समाप्तिदर्शकच आहे. पुढील प्रार्थनेचा मंत्र हा मागाहून जोडलेला स्पष्ट दिसतो व तो *ऋग्वेदा*तून (१, १८९, १) जशाचा तसा घेतला आहे.

मंत्र १८

'रयि' (पुल्लिंगी) हा शब्द 'रा = देणे' या धातूपासून बनलेला आहे. हा इतर भाषांतूनही आढळतो. जर्मन '*रिश्थुम्*', इंग्रजी '*रिच्*' व लॅटिन '*रेस्*' यांचा मूळ अर्थ 'संपत्ति' 'मालमत्ता' इत्यादी आहे. अग्नीला *ऋग्वेदा*त 'रयिपतिः रयीणां' असे म्हटले आहे. 'रयी'ची कल्पना साधारणतः त्या शब्दाला लावलेल्या पुढील विशेषणांवरून येण्यासारखी आहे :– "अश्वावत्, गोमत्, दमूनस्, दिव्य, द्युमत्, पार्थिव, पुत्रिन्, प्रजावत्, यशस्, वसुमत्, वीरवत्, शतिन्, सभावत्, सुक्षत्र, सुपेशस्".... 'रयी'पासून निघालेली काही नामे पुढे दिली आहेत :–

"रयिदा, रयिंतम, रयिवत्, रयिविद्, रयिवृध्, रयिस्थान" इ. "आमच्या कुणबाऊ मराठीतील 'लई' (म्हणजे पुष्कळ, फार) ह्या शब्दाला वैदिक 'रयी'चा आधार आहे" ही 'लई'ची व्युत्पत्ती चिन्त्य आहे. 'रयि' व 'लई' या दोन टोकांमधले दुवे दाखविण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. कुलकर्णी यांनी आपल्या कोशात 'अपभ्रंश – लई – अतिशय इत्यर्थे लोकोक्तौ (हेमचंद्र)' एवढाच उल्लेख केला आहे, हेमचंद्राच्या मागे जाण्याचा प्रयत्न केलेला नाही. "रेवा म्हणजे नर्मदा आनंद देणारी आनंदमयी." '*रेवा तु नर्मदा*' असे अमरकोश म्हणतो. क्षीरस्वामीने 'रेवृ प्लवगतौ' अशी व्युत्पत्ती दिली आहे, तीच विनोबांच्या व्युत्पत्तीपेक्षा अधिक ग्राह्य वाटते. 'रि = वाहणे, वाहविणे' या *ऋग्वेदा*तील धातूचा त्याला आधार आहे. उदा.: – "यो हत्वाऽहिं **अरिणात्** सप्त सिन्धून्" (ऋ. २, १२, ३). तात्पर्य, रयि, शब्दाचा मूळ अर्थ धन असला तरी 'आध्यात्मिक संपत्ती' असाही व्यापक अर्थ करता येईल, हा भाव विनोबांनी १९९ व्या टिप्पणीत फारच जोरदार व समर्पक रीतीने व्यक्त केला आहे.

" 'रै' शब्द जणूं धनविरोधी म्हणून उभा केला आहे. जीवनाचें साध्य रै आहे, धन नव्हे, असें सुचवावयाचें आहे. योग्य मार्गानें संपादिल्यास धन हि आनंदाचें एक साधन होऊं शकेल. पण अकर्मण्यतेनें आणि लुटारू वृत्तिनें धनं संपादणें म्हणजे सामाजिक आणि आध्यात्मिक आनंदाचा पायाच उखडून टाकणें होय. असलें धन म्हणजे धन नव्हे. तें निधन आहे." तुकारामाचा 'जोडोनिया धन उत्तम वेव्हारें। उदास विचारें वेंच करी' हा अभंग, गांधींची 'विश्वस्त' (ट्रस्टी) कल्पना, अरविंदांनी आपल्या *माताजी* या पुस्तकात व्यक्त केलेली 'चांगल्या माणसांनी सार्वजनिक कल्याणाकरिता धनशक्तीचा वापर करावा' ही मतप्रणाली या सर्वांचा निष्कर्ष वरीलप्रमाणेच आहे.

२०२ व्या टिप्पणीत विनोबा लिहितात :– " 'अस्मान्' ही सामुदायिक प्रार्थना आहे. मागच्या दोन मंत्रांतील एकवचनी प्रयोग येथें एकदम बहुवचनांत पालटतो, तो ध्यान खेचून घेणारा आहे.... 'एकमेकां साह्य करूं। अवघें धरूं सुपंथ' असा हा सामुदायिक साधनेचा सुपंथ आहे." यात ध्यान खेचून घेण्यासारखे काही आहे, असे मला वाटत नाही. कारण हा अठरावा मंत्र *ऋग्वेदा*तून जशाचा तसा उचलून मागील प्रकरणाला ठिगळासारखा जोडला आहे. *ऋग्वेदा*च्या पहिल्या मंडळातील १८९ व्या सुक्तातील हा पहिला मंत्र आहे. या सूक्तात पुढे सर्वत्र बहुवचनीच प्रयोग आहे :–

२ "अग्ने त्वं पारय नव्यः **अस्मान्**"

३ "अग्ने त्वं **अस्मत्** युयोधि अमीवाः"

४ "पाहि **नः** अग्ने पायुभिरजस्रैः"

५ "मा **नः** अग्ने अवसृजः अघाय"

८ "**अवोचाम** निवचनानि अस्मिन्
मानस्य सूनुः सहसाने अग्नौ।
वयं सहस्रं ऋषिभिः सनेम
विद्याम इषं वृजनं जीरदानुम्।।"

२०५ व्या टिप्पणीत 'युयोधि अस्मत् जुहुराणं एनः' यातील 'युयोधि' पदाचा विचार केला आहे. " 'यु' म्हणजे दूर करणें, ह्या धातूचे हें रूप मानलें जाते. पण 'युध्' म्हणजे लढणें ह्या धातूचें हि असें रूप होण्याला वैदिक व्याकरणाची अडचण राहणार नाहीं. म्हणून दोन्ही अर्थ एकत्रित करून 'पिटाळून लावणें' असा ह्याचा अर्थ करणें

अनुक्रमणिका

योग्य आहे. साधकानें पापाशीं निरंतर ईश्वरस्मरणपूर्वक लढत राहिलें पाहिजे हे ह्या प्रार्थनेचें तात्पर्य आहे. 'तस्मात् सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च।' – गी. ८, ७.

'रात्रिदिवस आम्हां युद्धाचा प्रसंग,
अंतर्बाह्य जग आणि मन।।' – *तुकाराम*

हे सर्व विवेचन व्याकरणदृष्ट्या साफ चुकीचे आहे. तात्पर्यार्थाबद्दल मतभेद नाही, परंतु शब्दार्थाबद्दल खास आहे. *ऋग्वेदात* 'युध्' धातूची 'द्वित्व' झालेली फक्त पुढील रूपे आहेत:- "युयोध, युयुधुः, युयुधाते, यवीयुध्, अयुयुत्सन्, युयुत्सन्" यांत 'युयोधि' असे रूप कोठेच नाही. म्हणून 'युयोधि' हे 'यु' धातूचेच (पृथक् कृ) रूप मानले पाहिजे; त्याशिवाय गत्यंतर नाही.

*ऋग्वेदा*तील वरील ऋचेशिवाय पुढील तीन ऋचांत 'युयोधि' हे रूप आले आहे –

१ "स बोधि सूरिर्मघवा
वसुपते वसुदावन्
युयोधि अस्मद् द्वेषांसि।।" (२, ६, ४)

२ "स त्वमस्मदप द्विषो
युयोधि जातवेदः
अदेवीरग्ने अरातीः।।" (८, ११, ३)

३ "अग्ने त्वं अस्मत् **युयोधि** अमीवाः" (१, १८९, ३)

मूळ पाठ

शेवटी 'मूळ पाठा'तील काही लेखनप्रमाद दाखवून व काही सुधारणा सुचवून हे कल्पनेबाहेर लांबलेले परीक्षण पुरे करतो :–

मं. १ (३) "ईशा वास्यं" (पाठभेद)
(२) "भुञ्जीथा" (विसर्ग नको)
मं. ३ (१) "लोका" (विसर्ग नको)
मं. ४ (४) "जवीयो" ("जवीयः" ऐवजी)
मं. ६ (५) "आत्मन्नेव" (पा. भे.)
मं. ६ (६) "वि चिकित्सति" (पा. भे.)
मं. ७ (७) "शोक" (विसर्ग नको)
मं. ८ (८) "याथातथ्यतः" – हे पद मागे सुचविल्याप्रमाणे गाळूनच टाकावे; ठेवावयाचे असल्यास (कंसात घालून) 'याथातथ्यतो' असे लिहावे.
मं. ९ व १२ (९) "तमो" ('तमः' ऐवजी)
मं. १३ (१०) "संभवाद्" ('संभवात्' ऐवजी)
मं. १६ (११) "एकर्षे" ('एक-ऋषे' ऐवजी; पदे पाडून वाचन करण्याचे कारण नाही.)
(१२) 'तत् ते पश्यामि' – 'याथातथ्यतो'प्रमाणे गाळूनच टाकावे; ठेवावयाचेच असल्यास कंसात घालावे.

प्रारंभी सुचविल्याप्रमाणे केवळ दोषदर्शन किंवा पांडित्यप्रदर्शन हा या लेखामागील हेतू नसून कोणत्याही पुस्तकाचे कसून परीक्षण व्हावे व त्या ग्रंथाच्या अध्ययनास मदत व्हावी, हाच हेतू आहे. शेवटी पुन्हा: एकदा विनोबांना धन्यवाद देऊन व उपनिषदावरील वाङ्मयांत त्यांनी अशीच भर टाकावी अशी विनंती करून लेखणी आवरती घेतो.

स्थितप्रज्ञ-दर्शन

मे.पुं. रेगे

'स्थितप्रज्ञ' हा *गीते*चा खास शब्द आहे. *गीते*च्या पूर्वीच्या ग्रंथांत तो सापडत नाही. *गीते*च्या नंतरच्या ग्रंथांत तो भरपूर आढळतो (पृ. २५) ह्याची नोंद घेऊन विनोबा स्थितप्रज्ञाविषयीच्या आपल्या विवेचनाला प्रारंभ करतात. ते म्हणतात, "स्थितप्रज्ञ हा *गीते*चा आदर्श पुरुषविशेष आहे.... कर्मयोगी, ... भगवद्भक्त, ... योगारूढ, ... इत्यादी अनेक नावांनी अनेक आदर्श (पुरुषांची) चित्रे निरनिराळ्या ठिकाणी आलेली आहेत... ते स्थितप्रज्ञाहून कोणी वेगळे पुरुष आहेत असे नाही. स्थितप्रज्ञाचेच ते अनेक पैलू आहेत. त्या सर्वांच्या वर्णनात स्थितप्रज्ञाचे लक्षण *गीते*ने प्रायः कुठेतरी गोवलेलेच आहे. उदाहरणार्थ, पाचव्या अध्यायात संन्यासी अथवा योगी पुरुषाच्या वर्णनात 'स्थिरबुद्धिः' असा शब्द घातला आहे. बाराव्या अध्यायात भक्तांच्या लक्षणांची समाप्ती 'स्थिरमतिः' या शब्दाने केली आहे." (पृ. २५)

येथे एक शंका संभवते असे मला वाटते. योगारूढ असणे आणि भक्त असणे हे स्थितप्रज्ञतेचेच वेगवेगळे पैलू आहेत ही भूमिका स्वीकारली तर जो योगारूढ आहे तो भक्तही असला पाहिजे असे स्वीकारावे लागते. आता कुणीही माणूस स्थितप्रज्ञ नसला तर तो खरा भक्त असणार नाही व म्हणून भक्त हा स्थितप्रज्ञ असतोच असे मान्य केले तरी एखादा निरीश्वरवादी 'योगारूढ' योगसाधनेने स्थितप्रज्ञता प्राप्त करून घेईल ही शक्यता राहते. उदा., एखादा हीनयानपंथी बौद्ध. बहुधा विनोबांचे म्हणणे असे असेल की; *गीते*ला जो स्थितप्रज्ञ अभिप्रेत आहे तो अनिवार्यतेने भक्त असतो. मग स्थितप्रज्ञतेची सामान्य संकल्पना आणि *गीते*तील तिच्याविषयीची विशिष्ट संकल्पना यांत भेद करावा लागेल.

स्थितप्रज्ञाची लक्षणे कोणती ह्या आशयाचा प्रश्न अर्जुनाने उपस्थित केला :

स्थितप्रज्ञस्य कां भाषा समाधिस्थस्य केशव
स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम्।।

ह्यात स्थितप्रज्ञाचा उल्लेख समाधिस्थ असा केला आहे. असा माणूस कसा असतो, कसा बोलतो, कसा वागतो असा प्रश्न आहे. समाधीविषयीची आपली जी नेहमीची कल्पना आहे तिला अनुसरून पाहता समाधिस्थ माणूस ध्यानस्थ असतो. तो काही बोलेल, चालेल अशा अवस्थेतच नसतो. तेव्हा समाधीचा हा परिचित अर्थ घेतला तर अर्जुनाचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. याकडे विनोबा लक्ष वेधतात. ह्या अडचणीतून वाट काढायला ते ध्यानसमाधी आणि ज्ञानसमाधी ह्यांत भेद करतात. ध्यानसमाधी, जिच्यात चित्ताची एकाग्रता साधलेली असते, ही तात्कालिक अवस्था असते. दीर्घकाल टिकणारी ध्यानसमाधी घेतली तरी ती काही काळाने उतरते. स्थितप्रज्ञाची समाधी ही ज्ञानसमाधी असते. ती आत्मज्ञानाची स्थिती असते. ती चढणारी उतरणारी अशी वृत्ति नसते; ती स्थिर अशी स्थिती असते. ही आत्मज्ञानाची स्थिती म्हणजे काय हे पाहावे लागेल.

एक विशिष्ट चित्तवृत्ति असलेली ध्यानसमाधी आणि स्थिर अशी ज्ञानसमाधी – आत्मज्ञानाची स्थिती – ह्यांत आपण जो भेद केला आहे तो पातञ्जलयोगाच्या भूमिकेशी जुळणारा आहे असे विनोबा म्हणतात. पातञ्जल योगशास्त्राचे साध्य समाधी नसून योग हे आहे. ह्या योगाच्या स्वरूपाचे वर्णन चित्तवृत्तिनिरोध म्हणजे जिच्यात एकामागून एक उद्भवणाऱ्या अशा मनोवृत्ति घडून येत नाहीत, त्यांचा उपशम झाला आहे अशी अचंचल अवस्था असे करण्यात आले आहे. समाधी ही एक विशिष्ट वृत्ति असून योग ह्या अवस्थेत तिचाही उपशम झालेला असतो. ही अवस्था प्राप्त झाल्यावर साधक आपल्या आत्म्याच्या ठिकाणी स्थिर झालेला असतो. (तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्). समाधीपासून प्रज्ञा लाभते आणि प्रज्ञेपासून योग लाभतो. प्रज्ञा म्हणजे शुद्ध अशी बुद्धी. बुद्धीपासून ज्ञान लाभते.

अनुक्रमणिका

एखाद्या विशिष्ट वस्तूविषयीचे ज्ञान म्हणजे त्या वस्तूचे बुद्धीने घेतलेले रूप होय. आपली एऱ्हवीची बुद्धी मनोविकारांनी – राग, लोभ इत्यादींनी – रंजित झालेली असते. तिला होणारे ज्ञान त्यामुळे विकृत, कलुषित असे असते. ते यथार्थ ज्ञान – वस्तू जशी आहे तसे तिचे झालेले दर्शन – नसते. बुद्धी जेव्हा पूर्णपणे शुद्ध होते तेव्हा तिला प्रज्ञा म्हणतात. प्रज्ञा शुद्ध असल्यामुळे तिला होणारे ज्ञान यथार्थ असते. प्रज्ञा स्थिरावली की योगशास्त्राच्या भाषेत तो योग असतो किंवा *गीते*च्या भाषेत स्थितप्रज्ञता असते. ध्यानसमाधीने बुद्धी शुद्ध व्हायला साहाय्य होते. ध्यानसमाधी हे साधन आहे. ध्यानसमाधीने बुद्धी अचंचल आणि निर्मळ झाली आणि स्थिरावली की स्थितप्रज्ञता प्राप्त होते – स्थितप्रज्ञाची समाधी प्राप्त होते.

ह्या विवेचनाला सांख्य सिद्धान्तांची पार्श्वभूमी आहे हे उघड आहे. सांख्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे आपली नेहमीची बुद्धी ही प्रामुख्याने सत्त्व गुणांची बनलेली असली तरी तिच्यात रजोगुण आणि तमोगुण यांचे मिश्रण असते. रजोगुणामुळे ती चंचल असते आणि तमोगुणामुळे ती गढूळलेली असते. तेव्हा तिला वस्तूंची होणारी दर्शने यथार्थ नसतात; विकृत असतात. समाधीने बुद्धीची एकाग्रता संपादन केल्यामुळे तिच्यातील रजोगुणांचा व तमोगुणांचा निचरा होतो. ती निश्चल आणि स्वच्छ होते. अशी शुद्ध झालेली बुद्धी म्हणजे प्रज्ञा होय. आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. सांख्यमताप्रमाणे बुद्धी जड असते. एखाद्या वस्तूचे ज्ञान होते तेव्हा बुद्धीने त्या वस्तूचे रूप धारण केलेले असते हे आपण पाहिले. पण बुद्धीने वस्तूचे असे धारण केलेले रूप म्हणजे त्या वस्तूचे ज्ञान नव्हे. आपला आत्मा (किंवा सांख्य परिभाषेप्रमाणे पुरुष) केवळ चिद्रूप असतो; केवळ 'प्रकाशमय' असतो. बुद्धीने धारण केलेल्या रूपात जेव्हा आत्म्याचे प्रतिबिंब पडते आणि त्या प्रतिबिंबाने हे बुद्धिरूप प्रकाशमान होते तेव्हा त्याचे ज्ञान बनते. आपल्या नेहमीच्या अवस्थेत बुद्धी गढूळ आणि चंचल असल्यामुळे तिच्यात पडणारे आत्म्याचे (चिद्रूप पुरुषाचे) प्रतिबिंबही अस्पष्ट आणि अस्थिर असते. (तो अहंकारी कर्ता आहे असे भान ह्या प्रतिबिंबापासून होते.) पण जेव्हा बुद्धी पूर्णपणे शुद्ध होते तेव्हा तिच्यात अवतरलेले आत्म्याचे प्रतिबिंब यथार्थ असते. आत्मा केवळ चिद्रूप आहे हे भान ह्या प्रतिबिंबाच्या दर्शनापासून होते. त्रिगुणात्मक जड प्रकृती आणि चिद्रूप पुरुष हे भिन्न, असंबंधित आहेत हे ज्ञान जीवाला होते. हे ज्ञान म्हणजे जीवाची मुक्तावस्था होय. ह्या प्रक्रियेत ईश्वराला काही स्थान नाही. पण सांख्यदर्शनाची वेगळ्या प्रकारे मांडणी *गीते*त केली आहे. ह्या मांडणीप्रमाणे पुरुष किंवा जीवात्मा हा परमात्म्याचा (पुरुषोत्तमाचा) अंश असतो. बुद्धी, (अंतःकरण, चित्त) पूर्णपणे शुद्ध झाल्यावर जे भान येते ते असे की, आपण प्रकृतीचे घटक नव्हे, आपण केवळ परमात्म्याचे अंश आहोत. ह्याचा अद्वैती अर्थ लावला तर आपण ह्या भूमिकेला येतो की प्रकृती आणि परमात्मा, तसेच जीवात्मा आणि परमात्मा ह्यांत भेद नाही; बुद्धी पूर्णपणे शुद्ध झाल्यावर परमात्म्याचा जो साक्षात अनुभव येतो त्यात अज्ञानावर आधारलेल्या ह्या भेदांचे निरसन होते आणि ह्या आत्मानुभवात जीवात्मा विलीन होतो. ही अद्वैती भूमिका विनोबांनी स्वीकारली आहे.

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान्
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ।।

ह्या श्लोकात समाधीची, स्थितप्रज्ञाच्या समाधीची, निषेधक आणि विधायक अशा दोन्ही अंगांनी व्याख्या केली आहे असे विनोबा म्हणतात. समाधीची स्थिती म्हणजे जिच्यात सर्व विशिष्ट कामनांचा त्याग करण्यात आला आहे अशी अवस्था, ही निषेधक व्याख्या आहे. ह्या संदर्भात विनोबा बुद्धी, शुद्ध बुद्धी आणि मन ह्यांच्यांत फरक करतात. मन हे कामनांचे 'गाठोडे' असते. कामनांत तगमग असते, अस्वस्थपणा असतो, आपापल्या तृप्तीसाठी त्यांनी रेटा लावलेला असतो. त्यांच्या तृप्तीत खरे समाधान, संतोष नसतो. बुद्धी वस्तुनिष्ठ असते, वस्तूंच्या सम्यक् स्वरूपाचे ती ग्रहण करते. ह्यामुळे निर्णय घेण्याचा अधिकार हा बुद्धीचा आहे असे विनोबांचे म्हणणे आहे. "निर्णयाचे काम बुद्धीचे. बुद्धी हे कायदे बनविणारे खाते. मन हे अंमलबजावणी करणारे खाते. त्याने बुद्धीच्या क्षेत्रात मुळी ढवळाढवळ करता कामा नये... (मन) हळूहळू बुद्धीत लीन झाले पाहिजे." (पृ. ३६) आता निर्णय दोन प्रकारचे असतात. वस्तूंचे स्वरूप कसे आहे ह्याविषयीचे निर्णय हा एक प्रकार. हे ज्ञानात्मक निर्णय. काय करावे ह्याविषयीचे निर्णय, हा दुसरा प्रकार. हे नीतिपर निर्णय. आता ह्या ठिकाणी दोन पर्याय संभवतात. एक पर्याय असा की, कृती

हा नेहमी मनात ज्या कामना असतात त्यांचा आविष्कार असतो; कोणत्यातरी कामनेचे समाधान करण्याचा यत्न असेच कृतीचे स्वरूप असते. ह्या पर्यायाप्रमाणे बुद्धीचे कार्य म्हणजे मनात ज्या भिन्न कामना असतात त्यांतील शुभ कोणत्या आणि अशुभ कोणत्या ह्याविषयीचा निर्णय घेणे आणि फक्त शुभ कामनांचे समाधान करू पाहणाऱ्या कृत्यांना अनुज्ञा देणे. असे असेल तर शुभ काय आणि अशुभ काय ह्याचा निर्णय करणारी काही तत्त्वे बुद्धीला अवगत असली पाहिजेत किंवा बुद्धीपासून प्रसृत होत असली पाहिजेत. ही तत्त्वे कोणती? हे विनोबा स्पष्टपणे सांगत नाहीत. दुसरा पर्याय असा की, शुद्ध बुद्धीला स्वतःच्या अशा प्रेरणा असतात. कामनात्मक मन बुद्धीत मुरणे म्हणजे जिच्यात कामनांचे शमन झाले आहे आणि सर्व कृती बुद्धीच्या अंतःप्रेरणांनुसार उद्‌भवतात अशी स्थिती प्राप्त होणे. असे असेल तर बुद्धिजन्य प्रेरणा कोणत्या हे सांगणे आवश्यक आहे. पण तसेही विनोबा स्पष्टपणे करीत नाहीत. पण ह्या प्रश्नांविषयी काही दिग्दर्शन पुढे येते.

सर्व कामनांचा त्याग हे स्थितप्रज्ञतेचे निषेधक लक्षण झाले. तिचे विधायक लक्षण असे की, स्थितप्रज्ञ हा 'आत्मन्येवात्मना तुष्टः' असा असतो; तो 'आत्म्यातच संतुष्ट असतो. .... येथे कामनांचा संपूर्ण त्याग आणि आत्म्यात म्हणजे स्व-रूपातच संतोष असे दुहेरी लक्षण सांगितले आहे' (पृ. ३६-३७); पण स्थितप्रज्ञतेचे निषेधक आणि विधायक लक्षण एवढेच ह्या लक्षणांचे स्वरूप नाही. साधन आणि साध्य असा त्या दोहोतील संबंध आहे. 'आधी साऱ्या कामना सोडून देणे हे साधनरूप आहे. दुसरे लक्षण कामनात्यागातून लाभलेल्या स्थितीचे द्योतक आहे. म्हणून पहिले साधनरूप प्राथमिक, दुसरे त्याचे फलितरूप प्रगत.' (पृ. ३७) पण ह्या संबंधाकडे दुसऱ्या रीतीनेही बघता येईल असे विनोबा म्हणतात. '...जसजसे आत्मदर्शन होत जाते तसतसा कामनेचा रस सुकत जातो. म्हणजे आत्मदर्शन हे साधन आणि कामनानाश हे त्याचे फल, असा अर्थ झाला... आत्मदर्शन व कामनात्याग ही परस्परांची कार्य-कारणे आहेत.' (पृ. ३८)

गीतेत सर्व कामनांचा निःशेष त्याग सांगितलेला नाही, 'धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ' ह्या वचनातून धर्माशी अविरुद्ध, सुसंगत असलेला जो काम तो मी असे भगवान सांगतात, म्हणजे धर्माशी सुसंगत असलेल्या कामाला दैवी मूल्य आहे असे सांगतात, अशा संभाव्य आक्षेपाचा विचार करून विनोबा उत्तर देतात की, सर्व कामनांचा त्याग हे अंतिम साध्य आहे. हे साध्य कसे साधायचे ह्याचा मार्ग 'धर्माविरुद्धो भूतेषु...' ह्या वचनात सांगितला आहे. कामनानाशाच्या प्रक्रियेचे साधारणपणे चार प्रकार आहेत : (१) कर्मयोगाची विस्तारक प्रक्रिया; (२) ध्यानयोगाची एकाग्र प्रक्रिया; (३) ज्ञानयोगाची सूक्ष्म प्रक्रिया आणि (४) भक्तियोगाची विशुद्ध प्रक्रिया. शुभ आणि अशुभ कामनांत भेद करणारी बुद्धिप्रणीत तत्त्वे कोणती ह्याचा काहीसा उलगडा येथे होतो असे मला वाटते. कर्मयोगाची विस्तारक प्रक्रिया म्हणजे आपल्या अहंकेंद्री, केवळ वैयक्तिक असलेल्या कामनेला सामाजिक आशय देणे. उदा., मला स्वतःची शेती अधिक उत्पन्न मिळावे म्हणून सुधारायची असल्यास मी सर्वांचीच शेती सुधारावी असा प्रयत्न करतो. 'व्यक्तिगत वासनेला सामाजिक स्वरूप द्यावे, म्हणजे ती विस्तृत होताहोता विरून जाईल' (पृ. ३९). एकाग्र प्रक्रिया म्हणजे आपली जी सर्वांत प्रबल वासना असेल तिच्यावर लक्ष केंद्रित करून इतर वासना क्षीण करण्याची, त्यांचे दमन आणि शमन करण्याची प्रक्रिया. विनोबा विद्याभ्यासाचे उदाहरण घेतात. एखाद्याने विद्याभ्यासाच्या वासनेवर लक्ष केंद्रित केले की मग त्याच्या इतर वासनांचा – उदा. खाण्यापिण्याची, मौजमजा करण्याची वासना इ. – निरास होतो. 'इतर वासनांचा निरास करून एका वासनेवर केंद्रित व्हायचे, नंतर तीही सोडायची अशी ही युक्ती आहे.' (पृ. ४०) सूक्ष्म प्रक्रिया म्हणजे ज्यांची उद्दिष्टे स्थूल; बाह्य भौतिक आहेत अशा वासनांच्या जागी आंतरिक, सूक्ष्म उद्दिष्टांच्या वासनांची स्थापना करणे. उदा. 'शरीर नटविण्याऐवजी अंतरंग नटवा व सजवा. आपली बुद्धी सजवा, चतुर बना, नवीन विद्या मिळवा... अशा रीतीने कामना अंतर्मुख व सूक्ष्म होत होत पुढे अजिबात नाहीशी होऊ शकते अथवा व्हावी ही ज्ञानयोगाची युक्ती आहे.' (पृ. ४०-४१)

ह्या विवेचनावरून शुभ आणि अशुभ कामनांत भेद करण्यासाठी जी बुद्धिप्रणीत तत्त्वे आवश्यक आहेत त्यांची काहीशी कल्पना करता येते. उदा., केवळ स्वतःची तृप्ती शोधणाऱ्या कामनेपेक्षा सर्वांची किंवा अनेकांची तृप्ती साधणे हे जिचे उद्दिष्ट असते अशी कामना शुभतर असते. तसेच, एका प्रमुख कामनेभोवती सुसंवादाने संघटित

अनुक्रमणिका

केलेल्या अनेक कामना ज्याच्यात असतात असा कामनांचा व्यूह हा परस्परविरोधी अशा अनेक कामनांच्या विस्कळीत समुदायापेक्षा शुभतर असतो. किंवा जिचे साध्य बाह्य असते अशा कामनेपेक्षा जिचे साध्य आंतरिक असते अशी कामना शुभतर असते. पण अशी तत्त्वे असलीच तरी ती निरपवादपणे प्रमाण असतात असे मानता येत नाही असे विनोबाच म्हणतात. एखादा माणूस केवळ स्वतः दारू पिण्याऐवजी सर्वांना दारू मिळावी अशी सोय करील किंवा एखादा माणूस केवळ पैसे मिळविण्याच्या वासनेवर लक्ष केंद्रित करून इतर वासनांचा निरास करील तसेच एखादा बाह्य कामतृप्तीऐवजी आंतरिक कामतृप्ती साधण्याचा सातत्याने प्रयत्न करील. एखाद्या वासनेचे सामाजिकीकरण झाले; किंवा तिच्यावर लक्ष एकाग्र झाले किंवा तिची उद्दिष्टे आंतरिक बनली तर केवळ ह्यामुळे ती शुभतर होईलच असे नाही.

विनोबांनी निर्देश केलेली शेवटची प्रक्रिया म्हणजे 'भक्तियोगाची विशुद्ध प्रक्रिया.' (पृ. ४१) 'या प्रक्रियेंप्रमाणे आम्ही वासनांत व्यक्तिगत व सामाजिक किंवा स्थूल व सूक्ष्म असा भेद करीत नाही. शुभ वासना व अशुभ वासना असा भेद करतो. चांगल्या वासना तेवढ्या ठेवा, वाईट टाकून द्या.' (पृ. ४१) पण प्रश्न असा की, चांगल्या वासना कोणत्या आणि वाईट कोणत्या ते ठरवायचे कसे? विनोबांचे म्हणणे असे की; 'हे ज्याचे त्याने आपल्या बुद्धीने ठरवावे. ज्याचे मत त्याला प्रमाण.' (पृ. ४१) ह्या म्हणण्यात कदाचित असे गर्भित आहे की, हे वस्तुतः ज्याचे त्याला ठरविता येते, प्रत्येक माणसापाशी सदसद्विवेकबुद्धी असते, एक आंतरिक प्रकाश असतो आणि ह्याद्वारा शुभ कामना कोणती आणि अशुभ कामना कोणती ह्याचे स्पष्ट ज्ञान त्याला असते; मग तो अज्ञानाचा, संभ्रमावस्थेचा कितीही आव आणो. आता हे जर खरे असेल तर वर निर्दिष्टलेल्या तीन प्रक्रिया अनावश्यक ठरतात. त्या ह्या चवथ्या प्रक्रियेत सामावल्या जातील. आणखी एक अडचण अशी की, ह्या चवथ्या प्रक्रियेची सांगड विनोबा भक्तिमार्गाशी घालतात ती का ते त्यांनी स्पष्ट केलेले नाही. ते म्हणतात, 'अशुभ वासनांचा त्याग व शुभ वासनांची पूर्ती करताकरता मन शुद्ध होऊन वासनाच उडून जाईल. ही कामनानाशाची विशुद्ध प्रक्रिया होय... (ती) सर्वांत बिनधोक म्हणून सर्वांत चांगली आहे. आणि प्रायः भक्तियोगाने तीच स्वीकारली आहे.' (पृ. ४१)

ह्यातून दोन प्रश्न उपस्थित होतात. एक असा की, शुभ कामनांची तृप्ती करावी आणि अशुभ कामनांचा त्याग करावा असा सराव मी करीत राहिलो तर माझ्या शुभ कामना दृढ होतील आणि अशुभ कामनांचा निरास होईल असे घडणे शक्य आहे. ज्या कामनांची तृप्ती साधण्यासाठी मी कृती करतो त्या शुभच असतात, ह्या अर्थाने माझे मन शुद्ध होईल. पण सर्वच कामनांचा त्याग माझ्याकडून झाला आहे ह्या अर्थाने माझे मन शुद्ध असणार नाही. ह्यात वावगे काय आहे? हा एक प्रश्न. दुसरा प्रश्न असा की फक्त शुभ कामनांचे समाधान करावे, अशुभ कामनांचे दमन व शमन करावे ह्या प्रक्रियेचा भक्तियोगाशी काय संबंध आहे? ईश्वराची भक्ती करण्याची जी मनःस्थिती असते तिच्यात शुभ कामना कोणती आणि अशुभ कामना कोणती ह्याचा निर्णय करण्याची शक्ती अंतर्भूत असते का? किंवा ह्या मनःस्थितीपासून ती माणसाला प्राप्त होते का?

पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर विनोबांनी दिले आहे ते असे की, कामना हीच वाईट असते. "..... कामना ही एका काट्यासारखीच लेखली आहे. काटा सोन्याचा असला तरी सलणारच" (पृ. ३८) शुभ कामनासुद्धा अशुभ कामनेच्या तुलनेने चांगली असली तरी आत्म्याचा जो स्वतःचा आनंद असतो त्याच्या तुलनेत ती हिणकस असते. कारण तिच्यातही तृप्तीसाठी धडपड असते, तगमग असते, अशान्ती असते. तेव्हा ज्याच्या सर्व कामना केवळ शुभ आहेत अशा माणसाची स्थितीही माणसाला जी सर्वांत अधिक इष्ट स्थिती आहे आणि जी त्याला साध्यही आहे तिच्या तुलनेत हीन आहे. आपल्या सर्व कामना शक्य तितक्या शुभ करीत नेणे ही साधना आहे, सर्वोच्च स्थिती प्राप्त करून घेण्याचा तो मार्ग आहे; ते अंतिम साध्य नाही. आपला आत्मा आपल्या आत्म्यात संतुष्ट असणे ही स्थिती, स्थितप्रज्ञतेची स्थिती हे अंतिम साध्य आहे. हा आत्मा म्हणजेच ईश्वर आणि त्याच्याही पुढे जाऊन ब्रह्म होय असे विनोबांचे म्हणणे आहे.

शुभ आणि अशुभ कामनांत भेद करण्याचा निकष सांख्य सिद्धान्तापासुन लाभू शकेल. निकष असा की, कामना जितकी अधिक सात्त्विक असेल, सत्त्वगुणाची बनलेली असेल तितकी ती अधिक शुभ असते. सत्त्वगुण

अनुक्रमणिका

प्रकाशक, आत्म्याच्या ज्ञानस्वरूप प्रकाशाला अनुकूल ह्या अर्थाने प्रकाशक असतो आणि प्रसन्न असतो. रजोगुण चंचल, अस्थिर असतो. तमोगुण जड, ज्याची अज्ञानाशी जवळीक असते असा असतो. शरीर हे जड, प्रामुख्याने तामसिक असते. त्या मानाने मन हे अधिक सात्त्विक असते. तेव्हा शारीरिक कामनांपेक्षा मनाशी संबंधित असलेल्या कामना शुभतर असतात. ज्ञान हे प्रामुख्याने सत्त्वगुणाचे बनलेले असते आणि म्हणून ज्ञानाशी संबंधित असलेल्या कामना (तुलनेने) शुभतर असतात. आणखी एक विचार असा की, ज्ञान हे वस्तुनिष्ठ असते आणि जे वस्तुनिष्ठ असते ते सर्व व्यक्तींसाठी प्रमाण असते. जे वस्तुनिष्ठ असते त्याला सार्वत्रिक प्रामाण्य असते. आता प्रत्येक व्यक्ती अहंकारी असते; आपण आपले आहोत, इतर व्यक्तीहून भिन्न आहोत अशी तिची धारणा असते. पण असे मानणे हे अज्ञानाचे एक रूप आहे. तेव्हा तमोगुण हा अहंकाराचा आधार आहे. उलट, एकच आत्मा सर्वभूतीं आहे ही धारणा हे ज्ञानाचे रूप आहे आणि म्हणून ती सात्त्विक आहे. तेव्हा अहंकेंद्री, स्वतःच्या सुखाविषयीच्या कामना ह्या तामसिक, अशुभ असतात, तर सर्वांना सुख मिळावे हे उद्दिष्ट स्वीकारणाऱ्या कामना शुभ असतात. सांख्य प्रक्रियेवर शुभ आणि अशुभ कामनांत भेद करणारा निकष आधारता येतो आणि प्रत्येक माणसाच्या चित्तात सत्त्वगुण असल्यामुळे – तसे नसते तर तो माणूसच नसता – हा निकष प्रत्येक माणसाला उपलब्ध असतो असे म्हणता येते.

स्थितप्रज्ञता प्राप्त करून घेण्यासाठी जी साधना सांगितली आहे तिची इंद्रियनिग्रह ही निषेधक, नकारी बाजू आहे आणि आत्मदर्शन ही विधायक, भावरूप बाजू आहे हे आपण वर पाहिले. पण विनोबा ह्यापुढे जाऊन ईश्वरभक्तीला साधनेत गोवून घेतात; साधनेचे एक अंग बनवितात. इंद्रियनिग्रह करणे सोपे नाही:

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ।।

ज्ञानी आणि प्रयत्न करणाऱ्या माणसालाही 'इंद्रियजय साधणे जड जाते.' (पृ. ५५). येथे केवळ इंद्रियांना रोखून धरणे अभिप्रेत नाही; तर इंद्रियविषयांतील गोडीच नष्ट होऊन बुद्धी आत्मानंदात स्थिरावणे हे साध्य आहे. आता हे साधण्यासाठी 'ज्ञान आणि तितिक्षापूर्वक प्रयत्न याच माणसापाशी असलेल्या दोन शक्ती. तिसरी शक्ती त्याच्यापाशी नाहीच.' (पृ. ५६) पण इंद्रिये इतकी प्रबळ असतात की ह्या दोन शक्ती त्यांच्या निग्रहासाठी अपुऱ्या पडू शकतात. येथे भक्तीला प्रारंभ होतो. 'मनुष्याची पुरुषार्थशक्ती जेथे कुंठित होते, तुटून पडते, तेथे भक्तीची गरज उत्पन्न होते.' (पृ. ५९) जेथे शक्ती कमी पडते तेथे ईश्वराने ती द्यावी अशी मागणी, प्रार्थना साधक करतो. ह्या संदर्भात विनोबा दोन मुद्दे मांडतात. ज्ञान आणि प्रयत्नशीलता ह्या दोन शक्ती ईश्वराने आपल्याला दिल्या आहेत आणि त्यांचा पुरेपूर वापर करून त्या थिट्या पडतात असे जेव्हा आढळून येते तेव्हाच ईश्वराकडे अधिक शक्तीची मागणी करण्याचा अधिकार माणसाला प्राप्त होतो. दुसरा मुद्दा असा की, साधनेसाठी, सन्मार्गाने जगण्यासाठी भक्ती दे एवढीच मागणी भक्तीपोटी करायची आहे. माझ्या कामनांचे समाधान कर अशी मागणी करायची नाही. सकाम भक्ती ही खरी भक्ती नव्हे. तो नास्तिकतेचाच एक प्रकार आहे.

ईश्वराकडे शक्तीची प्रार्थना करण्यात पराधीनता नाही. 'ईश्वर कोणी परका मानला तर ती पराधीनता होईल. पण वस्तुस्थिती तशी नाही... ईश्वर व आपण एकाच चैतन्याची रूपे आहोत. आपण अंशमात्र आहोत. ईश्वर त्या चैतन्याचे पूर्ण रूप आहे.... तरीपण चैतन्य एकच. म्हणून त्याची शक्ती ती आपली शक्ती. त्यामुळे ईश्वरापासून शक्ती मागण्यात व मिळविण्यात पराधीनता नाही.' (पृ. ६२)

ह्या भूमिकेमागे अद्वैती दृष्टी आहे हे उघड आहे. जोपर्यंत भक्ती ह्या स्वरूपाची साधना आहे तोपर्यंत भक्त आणि ईश्वर हे द्वैत राहणार. पण येथे एक भेद केला पाहिजे असे मला वाटते. भक्तीमागची एक दृष्टी अशी असू शकेल की, मी अलग, स्वतंत्र अशी वस्तू नाही, मी ईश्वराचेच रूप आहे; चराचरावर अधिसत्ता असलेला ईश्वर हा माझा अंतर्यामी आहे, त्याची अनन्यचित्ताने भक्ती करण्यात माझे सर्वोच्च कल्याण आहे. ही विशिष्टाद्वैती दृष्टी झाली. ह्या दृष्टीप्रमाणे भक्तीची वृत्ति ही अंतिम, सर्वांत शुभ अशी वृत्ति आहे. दुसरी अद्वैती दृष्टी अशी की, मी ईश्वराचे रूप आहे हे जसे खरे तसेच ईश्वर हे माझेच विशालतम, खरे रूप आहे. हा साक्षातकार जेव्हा मला होईल तेव्हा मला आत्मदर्शन, आत्मज्ञान होईल. पण मी असा कुणी उरणार नाही, केवळ ईश्वर असेल. हा साक्षात्कार, हे ज्ञान

अनुक्रमणिका

भक्तीच्या पलीकडे जाणारे आहे. कारण त्याच्यात भक्त आणि ईश्वर हे द्वैत नाही. पण ही साक्षात्कारी अवस्था साध्य होईपर्यंत भक्त व ईश्वर हे द्वैत राहते आणि भक्ताची साधना भक्ती ह्या स्वरूपात राहते. विनोबांची दृष्टी अद्वैती आहे.

येथे एक प्रश्न उपस्थित होतो. जर आत्मदर्शन, आत्मानुभव, आत्मानंद हे साध्य असेल आणि संपूर्ण इंद्रियनिग्रह हे त्याचे साधन असेल तर, विनोबा म्हणतात त्याप्रमाणे, ज्ञान आणि तितिक्षा ह्या मानवी शक्ती ही साधना यशस्वीपणे पार पाडण्यात नेहमीच अपुऱ्या ठरतात का? आणि त्या अपुऱ्या ठरल्यामुळे भक्तीच्या साधनेकडे, ईश्वरपरायणतेकडे साधकाला अनिवार्यपणे वळावे लागते का? सर्व चराचरात एकच आत्मा भरून राहिला आहे, हा आत्मा हे माझे खरे स्वरूप आहे असे शाब्दिक ज्ञान एखाद्याला झाले, उदा. एखाद्या गुरूने उपदेश केल्यामुळे झाले, त्याने इंद्रियनिग्रह करून, ह्या आत्म्याचे चिंतन-मनन करून अंतःकरणशुद्धी पुरतेपणे केली तर त्याला आत्मसाक्षात्कार होणार नाही का? ह्या साधनेत भक्तीला स्थान नाही. अशी साधना निश्चितपणे अपुरी ठरेल आणि तिला भक्तीची जोड द्यावीच लागेल असे आहे का? परंपरेत ह्या स्वरूपाचा ज्ञानमार्ग, यम-नियम व ध्यानधारणा ह्यांच्या योगे चित्तशुद्धी करून साक्षात्कार संपादन करण्याचा योगमार्ग आणि भक्तिमार्ग हे साधनेचे पर्यायी प्रकार आहेत असे मानले आहे. भक्तिमार्गाची थोरवी तो सर्वांना उपलब्ध आणि तुलनेने सुलभ आहे ह्यात सामावलेली आहे, तो यशस्वी ठरणारा एकमेव मार्ग आहे ह्यात नव्हे. पण विनोबांच्या विवेचनाचा रोख असा दिसतो की, भक्तिमार्ग हा साधनेचा आवश्यक, टाळता न येण्याजोगा असा टप्पा आहे.

तेव्हा 'ब्रह्माशी तन्मय होण्याचा म्हणजे ईश्वरपरायण होण्याचा प्रयत्न करणे ही विधायक साधना होय... ईश्वरभक्ती कोणत्याही अवान्तर उद्देशासाठी नाही. ईश्वरभक्ती ईश्वरभक्तीसाठीच आहे.' (पृ. ६८). अशा भक्तीने साधकाचे जीवन ईश्वरकेंद्री, ईश्वरमय होते; ईश्वर हे माझेच वास्तव रूप आहे हे ज्ञान अधिकाधिक भरीव, शुद्ध व दृढ होत जाते.

ह्यातून एक प्रश्न उद्‌भवतो तो असा की, ह्या साधनेच्या अवस्थेत साधकाला कर्तव्ये असतात का? चराचराचा शास्ता ईश्वर आहे, जे घडते ते ईश्वराच्या इच्छेनुसार घडते ही दृष्टी ठेवून आणि ईश्वराशी तादात्म्य पावण्याचा प्रयत्न करीत जो जगतो त्याला कर्तव्ये उरणार नाहीत असे प्रथमदर्शनी दिसते. कर्तव्याच्या संकल्पनेत जे कर्तव्य आहे ते घडून येणे योग्य असते, ते न घडणे अनिष्ट असते, ते घडवून आणण्याची शक्ती कर्त्यात असते आणि ते घडवून आणण्याची जबाबदारी त्याची असते ह्या कल्पना अंतर्भूत असतात. जे कर्तव्य आहे ते घडले नाही तर ती वस्तुस्थिती अनिष्ट असते आणि त्याची जबाबदारी कर्त्यावर (त्याने आपले कर्तव्य न करण्यावर) राहते. पण जे जे घडते (किंवा घडत नाही) ते ते सर्व ईश्वराच्या इच्छेनुसार घडते (किंवा घडत नाही) अशी दृष्टी असली तर भक्ताला कर्तव्य असे काही राहणार नाही. जे घडते ते ईश्वराच्या इच्छेप्रमाणे घडते असे त्याच्याकडे पाहून, त्याचे शांतपणे स्वागत करावे एवढीच भक्ताची वृत्ति राहील. काही घडणे, न घडणे ही ईश्वराच्या मर्जीची गोष्ट आहे. त्यांच्या शास्त्राप्रमाणे जे योग्य असेल ते तो करील. त्याचे शास्त्र ठरलेले आहे, पण ते आपल्याला माहीत नाही. आपणाला ते अवगत होईल तर आपणच ईश्वर का न होऊ? (पृ. ७३)

या प्रश्नाचे काहीसे विवेचन विनोबांनी पुढे केले आहे. आत्म्याच्या (म्हणजेच परमात्म्याच्या) स्वरूपाचे जे ज्ञान असते त्यात आत्मा अकर्ता आहे हे ज्ञान अंतर्भूत असते. 'आत्मा क्रियेचा कर्ता नाही, कर्म नाही, प्रेरकही नाही.' (पृ. १२७) ही सांख्यबुद्धी झाली. पण लगेच पुढे विनोबा म्हणतात, 'आत्मा अकर्ता आहे म्हणून देहानेही कर्मे सोडून बसशील तर तमोगुणात पडशील, उलट कर्मे करशील तर रजोगुणात पडशील, असा दुहेरी पेच आहे.' (पृ. १२८) ह्याचा अर्थ असा लावावा लागेल असे मला वाटते : सत्त्व, रजस्, तमस् ह्या तीन गुणांची बनलेली प्रकृती, ह्या तीन गुणांचे बनलेले आणि प्रकृतीचे भाग असलेले देह, त्यांच्याशी संलग्न असलेली इंद्रिये आणि अंतःकरणे (चित्ते, मने), विशिष्ट देहपिंड आणि त्याच्याशी संलग्न असलेला इंद्रिये आणि चित्त ह्यांचा व्यूह म्हणजेच आपण असा 'अभिमान' बाळगणारे जीवात्मे हे सारे – थोडक्यात आपल्याला परिचित असलेले दृश्यविश्व – हे परमात्म्याचे एक रूप आहे. परमात्म्याच्या ह्या रूपात, दृश्यविश्वाच्या पसाऱ्यात, साधकाला स्थान आहे. ह्या जगात, इतर देहधारी/जीवात्म्यांच्या संगतीत तो जगत असतो हे (अस्तित्वाच्या ह्या पातळीवरचे) वास्तव आहे. ह्या पातळीवर जगणाऱ्या जीवात्म्यांना

अनुक्रमणिका

म्हणजे माणसांना कर्तव्ये असतात, योग्य काय व अयोग्य काय, इष्ट काय, अनिष्ट काय हा विवेक ते करतात, त्यांना तो करावा लागतो आणि जे योग्य आहे ते करणे आणि जे अयोग्य आहे ते टाळणे हे त्यांचे कर्तव्य असते. तेव्हा विश्वात नीतीचे असे क्षेत्र आहे. नीतीच्या ह्या क्षेत्रातील एक मूलभूत तत्त्व विनोबा मांडतात ते असे की, ज्याने कर्म केले असेल त्याचा त्याच्या फळावर अधिकार असतो. ह्याला न्यायाचे तत्त्व म्हणता येईल. फळासाठी माणसे कर्मे करीत असतात; उदा. अन्न मिळावे म्हणून शेती करतात. न्यायाचे तत्त्व असे की, ज्याने कर्म केले असेल त्याचा त्याच्या फळावर अधिकार असतो म्हणजे ते फळ त्याला प्राप्त होणे योग्य असते आणि ज्याने कर्म केले नसेल त्याने फळावर अधिकार सांगता कामा नये. कर्म न करता त्याच्यापासून लाभणारे फळ भोगणे म्हणजे दुसऱ्याने केलेल्या कर्माचे फळ लुबाडणे होय आणि हा अन्याय आहे. विनोबा म्हणतात, 'स्वतः परिश्रम न करता दुसऱ्याच्या परिश्रमाचा लाभ कसा लुटून घ्यावा याची योजना... राष्ट्रेची राष्ट्रे करून राहिली आहेत... प्राचीन काळापासून तो आजतागायत (ही स्थिती) प्रायः अव्याहत चालू आहे. म्हणून *गीतेने* सबंध सोळावा अध्याय या वृत्तिच्या निषेधासाठी, तिला आसुरी वृत्ति असे नाव देऊन, खर्ची घातला आहे. अशा प्रकारे एकाने कर्म करावे व दुसऱ्याने त्याचे फळ लुबाडावे अशी समाजात परिस्थिती असल्यामुळे 'ज्याचे कर्म त्याचेच फळ' इतका वेत साधला तरी मिळविली, अशी नीतिशास्त्राची व समाजशास्त्राची भूमिका आहे.' (पृ. १३०)

तेव्हा नीतीची किंवा न्यायाची भूमिका अशी राहील की, सामाजिक स्वास्थ्य टिकवून धरण्यासाठी जी कर्मे व्यक्तीकडून अपेक्षित आहेत ती, म्हणजे आपली कर्तव्ये तिने केली पाहिजेत, ह्या कर्मांचे योग्य ते फळ तिला मिळाले पाहिजे, – अशा फळाची अपेक्षा करण्यात किंवा ते भोगण्यात अन्याय्य काहीच नाही – आणि दुसऱ्याला जे फळ लाभणे योग्य असते ते तिने लुबाडता कामा नये. शिवाय विनोबांच्या विवेचनात असे गर्भित आहे की, व्यक्तीने तर न्याय पाळलाच पाहिजे पण शिवाय न्यायावर आधारलेली समाजव्यवस्था अस्तित्वात आणण्यासाठी झटले पाहिजे. स्वतः अन्याय करता कामा नये आणि इतरांवर होणारे अन्याय दूर करण्याचाही प्रयत्न केला पाहिजे.

आता आपल्या वाट्याला जी कर्मे कर्तव्ये म्हणून येतात ती जर आपण केली नाहीत तर त्याचे कारण आपला आळस असेल, कुठल्या तरी मोहाला आपण बळी पडलो हे असेल आणि हे तमोगुणाचे आविष्कार आहेत. फळासाठी म्हणून कर्मे करीत राहिलो आणि जे फळ न्यायाला अनुसरून आपल्या वाट्याला येईल त्याच्यावरच अधिकार सांगितला तर अशा वर्तनात गैर काहीच नाही. ह्या जीवनात रजोगुणाचा आविष्कार झालेला असतो. त्यात सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष झालेला नसतो. दुसऱ्या शब्दात, हे संसारी माणसाचे जीवन झाले; आत्मज्ञानापासून प्रारंभ करून साक्षात्कारी आत्मानुभव साधण्यासाठी झटणाऱ्या साधकाचे हे जीवन नव्हे. आत्मा अकर्ता आहे, तो हेयोपादेयरहित आहे, त्याला काही टाकून द्यायचे नाही व काही साधायचे नाही असा तो आहे आणि म्हणून त्याला कर्म नसते हे भान ह्या साधनेचा पाया आहे. आत्म्याचे हे योग्य, सम्यक् दर्शन आहे. म्हणजे ज्याला हे दर्शन असते त्याच्यात सत्त्वगुणाचा प्रकर्ष झालेला असतो. सत्त्वगुण हा ज्ञानाला अनुकूल असा गुण आहे. आत्म्याचे अकर्ता हे स्वरूप स्वतःमध्ये बिंबविणे हे साधनेचे एक साध्य आहे. त्याचा मार्ग असा की, फळावरचा स्वतःचा अधिकार सोडून देऊन, फळाची आकाङ्क्षा न धरता विहित कर्मे, म्हणजे नैतिक कर्मे करीत राहणे. ह्याच्यामागचा युक्तिवाद असा की, देहधारी जीवात्म्याला कर्मे तर सुटत नाहीत. शरीर स्वच्छ ठेवले पाहिजे, अन्नसेवन केले पाहिजे इ. ह्यासाठी पाणी लागेल, त्याचा प्रयत्नाने साठा करावा लागतो, अन्नाचे उत्पादन करावे लागते. ह्या परिश्रमात साधक सहभागी असतो. ह्या सहभागातून त्याच्या परिश्रमाचे न्याय्य फळ त्याला मिळते. पण साधक ह्या फळाची इच्छा न धरता, ही कर्मे आपली कर्तव्ये आहेत म्हणून केवळ करतो. आता कर्माचे जे स्वाभाविक फळ असते ते प्राप्त करून घेण्यासाठी म्हणून, ते प्राप्त करून घेण्याच्या उद्दिष्टाने कर्म करण्यात येते हे कर्माचे स्वरूप आहे. तेव्हा फळाची इच्छा न धरता जर कर्म केले तर ते खरेखुरे कर्म ठरत नाही. साधक एका बाजूने (बाह्यात्कारी) कर्म करीत असतो. दुसऱ्या बाजूने ज्याला कर्म म्हणता येईल असे काही तो करीतच नसतो. कर्म करूनही तो अकर्ता राहतो.

कर्मापासून स्वतःला प्राप्त होणाऱ्या फळांच्या इच्छेने जर साधक कर्मे करीत नाही तर काय साधण्यासाठी तो कर्मे करतो असा प्रश्न उपस्थित होईल. त्याचे उत्तर ज्या सामाजिक आणि वैश्विक रचनेचा तो घटक आहे त्याच्या

कल्याणासाठी तो कर्म करतो असे राहील. (ह्या रचनेत जे जीव घटक आहेत त्या सर्वांना ह्या सार्विक कल्याणात योग्य तो हिस्सा मिळेल अशी व्यवस्था स्थिर करण्यासाठीही तो कर्म करील हे आपण पाहिले आहे.) अशा बुद्धीने कर्म करणे ही योगबुद्धी होय. आत्म्याच्या स्वरूपाच्या ज्या भानापासून साधनेला सुरुवात होते ती सांख्यबुद्धी होय. सांख्यबुद्धी व योगबुद्धी साधकाच्या मनात हळूहळू दृढ होत जातात.

समजा, सिद्धावस्था गाठली आणि माणूस स्थितप्रज्ञ झाला तर तो कसा जगेल? हे सर्व चराचर म्हणजे परमात्माच आहे, जे जे आहे ते परमेश्वराचे रूपच आहे आणि म्हणून ते शुभच आहे अशी त्याची दृष्टी असेल. हिला विनोबा स्थितप्रज्ञाची भावावस्था म्हणतात. पण स्थितप्रज्ञाची क्रियावस्थाही असते. ह्या अवस्थेत शुभ आणि अशुभ हा भेद तो करतो आणि विश्वात शुभाचा परिपोष व्हावा म्हणून झटतो, अशुभाचे निराकरण करण्याचा प्रयत्न करतो. पण त्याची भावावस्था आणि क्रियावस्था अलग अलग अवस्था नसतात. क्रियावस्थेत भावावस्था मिसळलेली असते. म्हणजे असे की, जरी स्थितप्रज्ञ शुभ आणि अशुभ ह्यांत भेद करतो तरी अशुभाकडे केवळ अशुभ म्हणून तो पाहत नाही. अशुभ हे मूलतः शुभ आहे. त्याचे अशुभत्व शुभानेच धारण केलेली तात्कालिक विकृती आहे असे तो त्याच्याकडे पाहतो. दुष्टाकडे पाहण्याची त्याची दृष्टी हा कुणीतरी सुष्टच आहे पण काही खास कारणाने त्याने काही काळ दुष्टत्व पांघरले आहे अशी असते. ह्या दृष्टीने जगातील अशुभाचे निराकरण करणे म्हणजे अहिंसावृत्तिने त्याला तोंड देणे होय. भावावस्थेचा क्रियावस्थेवर होणारा दुसरा परिणाम असा की, विहित कर्मे करणे ही स्थितप्रज्ञाची सहजवृत्ति होते; कर्तव्ये आहेत, केली पाहिजेत असे बंधन, अशा बंधनाचे ओझे स्थितप्रज्ञावर नसते. स्थितप्रज्ञ अंतःस्फूर्तीने विहितकर्मे करतो. तो त्याचा विहार असतो.

क्रियावस्था आणि भावावस्था ह्यांच्यापलीकडे जाणारी अशी स्थितप्रज्ञाची ज्ञानावस्था असते. विनोबा म्हणतात, 'ज्ञानावस्थेत स्थितप्रज्ञ शुभ-अशुभ दोहींच्या पलीकडे गेलेला असतो. तेथे कोणतेच द्वंद्व शिल्लक नसते. तेथे सृष्टी नाही, दृष्टी नाही. तेथे ब्रह्मांड नाही, पिंड नाही... तेथे भावावस्थेतील भाव खुंटला. क्रियावस्थेतील क्रिया लोपली.' (पृ. १५०) ही ज्ञानावस्था हा गूढानुभव आहे. श्री. अरविंदांच्या भाषेत असे म्हणता येईल की, क्रियावस्था, भावावस्था व ज्ञानावस्था हे स्थितप्रज्ञाचे तीन पवित्रे (poises) आहेत.

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति
स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति

ह्या श्लोकाचा विनोबांनी लावलेला अर्थ असा : ब्राह्मी स्थिती ही 'स्थितप्रज्ञाची नेहमी टिकणारी सहजावस्था ... (हिच्यात) चित्त सहजच निर्मळ, प्रसन्न, शांत व आत्मनिष्ठ राहते.' ही समाधीची अवस्था नव्हे. कारण समाधी काही काळ, वराच काळ टिकली तरी अखेरीस उतरते. ब्राह्मी स्थिती टिकून राहते. ती 'नित्य आहे. ती प्राप्त झाल्यावर पुन्हा चलन नाही... पुन्हा मोह नाही.' ही स्थिती आत्मज्ञानाची स्थिती असते. आत्मज्ञान आणि बाह्य (म्ह. आत्म्याहून भिन्न असलेल्या) विषयांचे ज्ञान ह्यात विनोबा भेद करतात. बाह्य विषयांचे ज्ञान हे यथार्थ असले तरी 'बाहेरचे ज्ञान' असते व म्हणून ते ओझे असते. ते लक्षात ठेवावे लागते. 'आत्मज्ञानाचे तसे नाही... (ते) बाहेरचे ... नाही. म्हणून ते एकदा लाभले, की कायमचे लाभले. मग ते नाहीसे होण्याचा अथवा मलिन होण्याचा संभव नाही.' (पृ. १७७) ह्यामुळे ते प्राप्त झाल्यावर ज्याप्रमाणे मोहामुळे निर्माण होणारे स्खलन त्याच्याबाबतीत संभवत नाही त्याप्रमाणे माणसाच्या अंतकालीही हे ज्ञान टिकून राहते. अंतकाल ही माणसाच्या आयुष्यातील सर्वांत कठीण घडी असते पण त्यावेळीही हे ज्ञान स्थिर असते. ('स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि' ह्याचा अर्थ शंकराचार्यांनी 'शेवटच्या घटकेला जरी ही ब्राह्म स्थिती माणसाला प्राप्त झाली तरी त्याला ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त होते' असा केला आहे ह्याकडे विनोबा लक्ष वेधतात. असा अर्थ लावता येईल ही गोष्ट ते मान्य करतात. पण ह्या श्लोकाचा सरळ अर्थ असा होतो की, "हे अर्जुना, ह्या स्थितीला ब्राह्मी स्थिती म्हणतात. ही ज्याला लाभली तो पुन्हा तीपासून ढळत नाही, मरणकालीही ती स्थिति तशीच टिकते आणि त्यामुळे तो ब्रह्मनिर्वाण मिळवितो," असे त्यांचे म्हणणे आहे.)

ह्या आत्मज्ञानाच्या स्वरूपाचे अधिक विवेचन विनोबा करीत नाहीत. ब्रह्मरूप असलेला आत्मा मी आहे, हे माझे स्वरूप आहे ह्या आशयाचे ते ज्ञान असणार. विनोबा म्हणतात, 'अर्थात हे ज्ञान बौद्धिक नाही, आत्मगत आहे,

आत्म्यात भिनलेले.' (पृ. १७७) म्हणजे हे ज्ञान सत्य विधानांच्या स्वरूपात मांडता येत नाही; तो एक साक्षात् अनुभव असतो. हे ज्ञान आत्म्यात भिनलेले असते ह्याचा अर्थ असा लावता येईल की, जसे एखाद्या विषयाचे ज्ञान असते तसे हे आत्म्याचे ज्ञान नसते. हे ज्ञान म्हणजे आत्मानुभव असतो; स्वसंवेद्य असा अनुभव असतो.

ह्यातून काही प्रश्न उपस्थित होतात. एक प्रश्न असा की, हे आत्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर बाह्य विषयांचे ज्ञान, जे बुद्धीवरील ओझे असते, ते गळून पडते का? ते गळून पडते असे म्हणता येणार नाही, कारण स्थितप्रज्ञ हा कर्ता असतो. विनोबा म्हणतात, "त्याही स्थितीत ... त्याच्याद्वारे लोकसंग्रह होताना दिसतो." (पृ. १८१) कदाचित् असे म्हणता येईल की, बाह्य विषयांचे ज्ञान राहते पण त्याचे ओझे राहत नाही. बाह्य विषय हे बाह्य राहत नाहीत; कारण ते आत्म्याचे आविष्कार किंवा त्याने धारण केलेली रूपे ह्या स्वरूपात भासतात. ही भूमिका स्वीकारली तर ज्याला आत्मानुभव प्राप्त झाला आहे असा माणूस सर्वज्ञ असतो असा निष्कर्ष निघेल. कारण सर्व विषय हे आत्म्याचे आविष्कार असतात.

दुसरा प्रश्न असा की, ह्या ब्राह्मी स्थितीमुळे, ती ज्याला लाभली तो ब्रह्मनिर्वाण मिळवितो असे विनोबांचे म्हणणे आहे. म्हणजे ब्राह्मी स्थिती आणि ब्रह्मनिर्वाण यांत भेद आहे; ब्राह्मी स्थिती ब्रह्मनिर्वाणाचे कारण आहे. पण ब्राह्मी स्थिती म्हणजे जर आत्मानुभव असेल तर तिच्यात आणि ब्रह्मनिर्वाणात भेद काय आहे? विनोबांनी म्हटले आहे, "जीव हा.... परिमित (असतो). एका सीमेत बांधलेला. हा बांधलेपणा सोडून... व्यापक होणे हे त्याचे ध्येय आहे. उत्तरोत्तर व्यापकतर होत जाणे, ही साधनेची दिशा होय... देह हे साधकाला साधन आहे... पुढे मनुष्याची स्थिती जसजशी व्यापक होत जाते, तसतसा तो देहाला मागे मागे टाकत जातो... ज्ञान, ध्यान, उपासना, कर्मयोग या सर्वांना प्रारंभी देह उपकारक असतो. पण पुढे या सर्व साधनेचा परिपाक विश्व-व्यापी साक्षात्कारात झाला, म्हणजे सगळे आत्ममय दिसायचे. या अनुभूतीनंतर देह निरुपयोगी होऊ लागतो. शरीराचा पडदा राखून सर्व भूतांशी पूर्ण समरस होणे शक्य नाही.... जोपर्यंत स्वतःला विशिष्ट हृदय असणे हेच दुसऱ्याचे हृदय ओळखण्याचे साधन असते, तोपर्यंत शरीर हे उपयोगाचे आहे... पण सर्व-भूत-हृदयाचा साक्षात्कार झाला, तादात्म्याची अनुभूती आली म्हणजे विशिष्ट देह, ... विशिष्ट हृदय ही सारी विशिष्टे बाधक होतात... म्हणून त्या सर्व उपाधी तोडून, देह-भाव फोडून, सर्व-भूत-हृदयाशी तादात्म्य पावणे ... ब्रह्मात विरघळून जाणे, हे अंतिम ध्येय लक्षात घेण्यासारखे आहे. यालाच ब्रह्मनिर्वाण म्हणतात." (पृ. १८०-१८१-१८२)

ह्या साऱ्याचा अर्थ मी असा करतो की, जोपर्यंत साधक शरीरधारी आहे तोपर्यंत त्याला होणारा ब्रह्मसाक्षात्कार मर्यादित असतो. कदाचित ह्या साक्षात्काराचे वर्णन असे करता येईल : हे जे सर्व आहे ते ब्रह्मरूप आहे आणि मी, हे ब्रह्मच आहे. हा अनुभव सीमित आहे, कारण त्यात 'मी'ची विशिष्टता आहे. ब्रह्मानुभवात मी विरघळून गेलेला असतो. सीमित ब्रह्मसाक्षात्कार ज्याला झाला आहे तो विनोबांच्या म्हणण्याप्रमाणे लोकसंग्रह करीत असतो म्हणजे तो कर्तव्ये करीत असतो. ब्रह्मानुभवात (किंवा ब्रह्मनिर्वाणात) कर्तव्याचे भान असणार नाही हे उघड आहे. ह्याचा अर्थ असा होतो की, विनोबा जीवन्मुक्ती मानीत नाहीत. स्थितप्रज्ञ मुक्तीच्या काठावर आलेला असतो, पण मुक्त नसतो. त्याला अजून ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त व्हायचे असते; आणि अर्थात ते त्याला प्राप्त होतेच. तो ब्रह्मनिर्वाणाप्रत जातोच.

स्थितप्रज्ञ ह्या संकल्पनेची बोधिसत्त्व ह्या संकल्पनेशी तुलना करता येईल. बोधिसत्त्वही निर्वाणाच्या काठावर पोचलेला असतो. पण इतर दुःखी जीवांना निर्वाण मिळेपर्यंत तो निर्वाण प्राप्त करून घेत नाही. स्वतःसाठी निर्वाण प्राप्त करून घेणे शक्य असले तरी ते प्राप्त न करून घेण्याचा निर्णय तो करतो. विनोबांच्या स्थितप्रज्ञाला ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त करून घेण्याची घाई नसते. पण बोधिसत्वाप्रमाणे ते प्राप्त न करून घेण्याचा निर्णय तो करीत नाही.

'ब्रह्मनिर्वाण' ह्या शब्दाच्या आशयावर विनोबांनी केलेली टिप्पणी लक्षात घेण्यासारखी आहे. 'ब्रह्मनिर्वाण' याचा ब्रह्मात विरघळून जाणे असा अर्थ विनोबा घेतात. विनोबांचे म्हणणे असे की, 'ब्रह्मनिर्वाण' यातील 'ब्रह्म' शब्द टाकून 'बौद्धांनी यातला... फक्त निर्वाण शब्दच स्वीकारला. म्हणजे विशिष्ट असा जो मी त्याचे विरघळून जाणे हे अंतिम साध्य म्हणून स्वीकारले. "वैदिकांनी ब्रह्मनिर्वाण असा विधायक शब्द घेतला. वैदिकांना विधायक भाषा आवडली. का आवडली ते बघा, म्हणजे दोन्ही पक्षांच्या भाषेतील गोडी व मर्यादा लक्षात येतील.... वैदिकांना

वाटले, की मोक्ष अभावरूप म्हणण्यापेक्षा भावरूप म्हणणे योग्य. आम्ही नाहीसे झालो, शून्य झालो म्हणण्यापेक्षा आम्ही व्यापक झालो, अनंत झालो म्हणणे बरे असे वैदिकांना वाटले. उलट बौद्ध म्हणतो, आपण नाहीसे झालो म्हणण्याला असे घाबरता का? जरा हिंमत करा. शून्य बना. नाहीसे होण्याची भीती सोडा. मी अनंत होईन... सर्वमय होईन म्हणण्यात जो अस्तित्वाचा मोह आहे तो द्या सोडून. यावर वैदिक म्हणतो... आतापर्यंत नानाविध साधना करून सर्व सोडले आणि आत्मनिष्ठ झालो... अद्वैतानुभूतीने ईश्वरालाही माझ्यात सामावून घेतला, तो मीच नाहीसा होणार असे कसे मानायचे? सर्व अवस्तूंचे निराकरण केल्यानंतर उरणारा जो मी तोच व्यापक झालो, ब्रह्ममय झालो हेच म्हणणे योग्य आहे." (पृ. १८३-१८४)

थोडक्यात असे की, ज्याचे निर्वाण बौद्धांना साधायचे आहे तो म्हणजे विशिष्ट जीव, अहंकाराने ग्रासलेला आत्मा. निर्वाणात अहंकाराचे, विशिष्टत्वाचे निरसन होते; उरतो तो सर्वव्यापी आत्मा किंवा ब्रह्म. आता विनोबांना असे म्हणायचे आहे की, निर्वाण आणि ब्रह्मनिर्वाण (किंवा ब्रह्म) ह्या दोन भिन्न संकल्पना नाहीत. ती एकच संकल्पना आहे. ह्यात असे अभिप्रेत आहे की ह्या अर्थाचा आत्मा बौद्धांना मान्य आहे. आणि ही गोष्ट विनोबा ठामपणे सांगतात. "उलट बौद्धांनाही आत्म्याच्या अस्तित्वाचा निषेध करायचा आहे अशी कल्पना करणे हा मी त्यांच्याविषयीचा गैरसमज समजतो." (पृ. १८४)

ही अर्थात शून्यवादी बौद्ध पंथाच्या भूमिकेच्या जवळ येणारी भूमिका आहे. स्वतः बुद्ध निर्वाण प्राप्त झालेला 'तथागत' निर्वाणप्राप्तीनंतर असतो की नसतो ह्या प्रश्नाविषयी मौन धारण करतो. निर्वाणाच्या स्वरूपाविषयी विचार केल्याने काही साधत नाही हे हा प्रश्न अनुत्तरित ठेवण्याचे कारण आहे. पण ह्या स्वरूपाविषयी बोलताच येत नाही, ते अनुभवावे लागते असाही ह्या मौनाचा अर्थ असेल.

विनोबा मायावादी आहेत का? सत् आणि असत्, शुभ आणि अशुभ ह्यांच्या पलीकडे असलेले जे ब्रह्म आहे त्याच्याहून भिन्न असे काही नाही आणि भिन्न म्हणून जे दिसते ते मिथ्या असते ही मायावादी भूमिका त्यांनी स्वीकारलेली दिसते. 'अशुभ मिथ्या, साधना मिथ्या, अशुभाचे मरण मिथ्या, केवल एक शुभमात्र सत्य' (पृ. १४२) अशी विधाने ते करतात. ही मायावादी भूमिका आहे.

माझी चिंतनाची पद्धती समन्वयाची आहे. शेवटी साम्याची आशा राखतो. समन्वय पद्धतीने विचार करण्याची आणि त्याचा परिणाम म्हणून साम्यापर्यंत पोहोचण्याची आपल्याला आवश्यकता आहे. म्हणून *गीते*ला मी तिच्यामध्ये आलेल्या शब्दाचाच आधार घेऊन 'साम्ययोग' हे नाव दिले. 'अभिधेयं परमसाम्यम्।' .... अशाच प्रकारे *स्थितप्रज्ञ-दर्शन* पुस्तकात बौद्ध आणि वेद यांच्या समन्वयाचा विचार मांडला आहे... १९२३ पासून १९४४ पर्यंत एक विचार झाला. त्यात बौद्धांचे सतत स्मरण राहिले. आणि १९२३ पासून १९६० पर्यंत सतत विचार मनात राहिला की, वेदांत आणि बौद्धदर्शन यांचा समन्वय झाला पाहिजे. बौद्धदर्शन आणि वेदान्तदर्शन असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा हिंदुस्थानमध्ये परमेश्वराला बाजूला ठेऊन विचार करणारी जी दर्शने आहेत ती सगळी आणि परमेश्वराची आवश्यकता मानणारी जी दर्शने आहेत ती सगळी यांचा समन्वय झाला पाहिजे. पहिले आत्म्यावर विसंबून आहे. दुसरे परमेश्वराच्या कृपेचे आवाहन करणारे आहे. या दोन दर्शनांचा समन्वय झाला पाहिजे. तत्त्वज्ञानाचे तेव्हाच समाधान होईल. आणि जीवनविचाराचेही तेव्हाच समाधान होईल.

– *विनोबा* (*अहिंसेचा शोध*, पृ. १६०-६१)

अनुक्रमणिका

ऋषी विनोबा-रचित *साम्यसूत्राणि*

वसंत नारगोलकर

विनोबा – एक युगप्रवर्तक महामानव

अजून महाराष्ट्राला आचार्य विनोबा भावे यांच्या थोरवीची पुरेशी ओळख पटलेली नाही. अत्यंत उदात्त, आध्यात्मिक-वैचारिक भूमिकेवर स्वतःचे जीवन क्षणाक्षणाला कसोशीने जगायचे, स्वधर्मानुसार सहजप्राप्त सेवाकर्मे करीत राहावयाची आणि मानवी जीवनाला अत्यंत श्रेष्ठ असा जो पुरुषार्थ, मग त्याला मोक्ष म्हणा, निर्वाण म्हणा, ब्रह्मैक्य म्हणा, की 'परमसाम्य' म्हणा, तो जागरूकपणे गाठायचा, असे त्यांचे जीवनसूत्र होते. त्यावरोवरच '...ईश्वरेच्छेनुसार' आपल्या जीवनाचा, विचारांचा आणि आपण निर्मिलेल्या साहित्याचा प्रभाव आज नाही उद्या, उद्या नाही परवा जनमानसावर, महाराष्ट्रीय, भारतीय, किंवहुना जागतिक संस्कृतीवरही पडणारच पडणार, असा जवरदस्त आत्मविश्वास मात्र त्यांच्या ठिकाणी भरपूर होता.

विनोवा हे काही दशका-दोन दशकांचे 'मानकरी' नाहीत, ते एक युगपुरुषच आहेत! तसे पाहिले तर येशू ख्रिस्ताला तरी कुठे तत्काळ कीर्ती किंवा प्रचंड संख्येने अनुयायी लाभले होते? आणि ज्ञानेश्वरादी भावंडांची तत्कालीन सनातनी ब्रह्मवृंदांकडून अवहेलना आणि छळच झाला नव्हता का? या दोन महामानवांच्या थोरवीची ओळख त्या त्या वेळी, सत्ताधीशांना, विद्वानांना किंवा सर्वसामान्य जनतेला कुठे झाली होती? तशी ती व्हायला वराच काळ जावा लागला. विनोवांच्या वावतीत तेच होणार आहे. विनोवा येशू ख्रिस्त किंवा ज्ञानेश्वरमहाराज यांच्यासारखे एक महामानवच होते.

विनोवा पंडित होते, शास्त्री होते, विद्वान होते, कारण ते शेवटपर्यंत 'विद्यार्थी' राहिले होते. तरुणपणात काशीला राहून त्यांनी शास्त्रांचे अध्ययन केले. पुढे, महाराष्ट्रातील संस्कृत धर्मविद्येचे आगर असलेल्या वाई येथेही नारायणशास्त्री मराठे (संन्यास घेतल्यावर, ब्रह्मीभूत केवलानंद सरस्वती) यांच्यापाशीही त्यांनी वर्षभर अध्ययन केले.

त्यांनी *ऋग्वेद*, इतर वेद, उपनिषदे यांचे मूळ संस्कृतातच अध्ययन केलेले होते. तसेच *ब्रह्मसूत्रे*, कपिलप्रणीत सांख्यदर्शनावरची *सूत्रे*, *पूर्वमीमांसासूत्रे*, *पातंजल योगसूत्रे*, नारदाची *भक्तिसूत्रे* आदी प्राचीन सूत्र-वाङ्मयाशीही त्यांचा दीर्घ आणि निकटचा परिचय होता. याशिवाय पाणिनि, चार्वाक, कौटिल्य, चाणक्य, भवभूति, कालिदास आदी पूर्वसुरींच्या संस्कृत लिखाणाचा त्यांनी मोठ्या वारकाईने अभ्यास केला होता. *रामायण*, *महाभारत*, *भागवत* आणि *भगवद्गीता* यांसारख्या हिंदूंच्या राष्ट्रीय ग्रंथांविषयी तर वोलावयासच नको! ते त्यात अगदी पारंगत होते. तीच गोष्ट संतवाङ्मयावावत. ज्ञानेश्वर, तुकाराम, एकनाथ, नामदेव, रामदास हे सारेच त्यांचे आवडते संत कवी. या 'संतांचा प्रसाद' विनोवांना मिळाल्यामुळे विनोबाही संत झाले! नंतर नरसी मेहता, मीरावाई, तुलसीदास, सूरदास, कवीर या उत्तरेकडील व दक्षिणेकडील पोतना, पुरंदरदास यांच्या कानडी आणि *तिरुकुरल* आदी तामिळ वाङ्मयाशीही त्यांचा गाढा परिचय झाला होता.

आद्य शंकराचार्य, रामानुज, वल्लभाचार्य, ज्ञानेश्वर, लोकमान्य टिळक, श्री अरविंद आणि गांधीजी यांसारख्या थोर भाष्यकारांनी गेल्या हजार वर्षांत *भगवद्गीते*चा काय काय आणि कसा कसा वेगवेगळा अर्थ लावला होता, त्याचे तर त्यांना सूक्ष्म आणि सविस्तर ज्ञान होते. आता *गीते*वर भाष्य करायला किंवा स्वतःच्या मराठी *गीता*भाष्याचे संस्कृत सूत्रांत रूपांतर करायला आणखी किती व कसल्या तयारीची आवश्यकता होती?

पण हिंदुधर्मग्रंथांचा, सूत्रवाङ्मयाचा किंवा संतवाङ्मयाचा अभ्यास एवढ्यापुरतेच विनोवांचे 'विद्यार्थिपण' मर्यादित नव्हते. त्यांनी *वायवल*, *कुराण*, शीख धर्मग्रंथ *जपुजी*, भगवान् वुद्धाचे *धम्म*पद, जैनांचे *समणसुत्त*

यांसारख्या अन्य भारतीय धर्मग्रंथांचीही अक्षरशः पारायणे केली होती. त्यांना वाचनाचे आणि अध्ययनाचे 'वेडच' होते म्हणा ना! त्यांचे आवडते आंग्ल कवी म्हणजे मिल्टन आणि वर्ड्‌सवर्थ! त्याचप्रमाणे व्हॉल्टेअर, रूसो, पास्कल, मार्क्स् आदी पाश्चात्त्य 'मुनीं'च्या लिखाणाचेही वाचन त्यांनी केव्हाच करून टाकले होते. आठ-आठ तास सूत कातणाऱ्या, हातमागावर खादीचे वस्त्र विणणाऱ्या, टिकाव-फावडे घेऊन शेतीत काम करणाऱ्या आणि डोक्यावर टोपली घेऊन प्रत्यक्ष भंगीकाम करणाऱ्या गांधीजींच्या या शिष्याने वरील सर्व ज्ञानभांडार प्राप्त करण्यासाठी वेळ तरी कसा काढला असेल असा प्रश्न आपल्या मनात सहजच उभा राहतो. पण अविरत, अखंड निष्काम कर्मयोग हेच त्याचे उत्तर होते व आहे. पण 'पांडित्यं, निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेत् ।' या न्यायाने त्यांनी ती विद्वत्ता जिरविली होती.

विनोबा आणि श्रीमद्‌भगवद्‌गीता : अनेकपदरी अनुबंध

आता आपण त्यांच्या *श्रीमद्‌भगवद्‌गीते*शी संबंधित कृतींकडे वळूया. त्यांच्या विशाल साहित्यसागरातील ज्या एका चमकणाऱ्या रत्नाची, *साम्यसूत्राणि* नावाच्या त्यांच्या संस्कृत रचनेची ओळख करून येथे घ्यावयाची आहे ती रचना *गीते*शी संबंधितच आहे. १९३२ साली, मिठाच्या सत्याग्रहलढ्याच्या काळात, धुळ्याच्या तुरुंगात विनोबांनी *गीते*वर अठरा प्रवचने केली. 'सिद्धहस्त सत्पुरुष' साने गुरुजींनी घेतलेल्या टिपणांवरून पुढे *गीता* प्रवचनें हे पुस्तक सिद्ध झाले. देशी सतरा अधिक चार परदेशी (इंग्रजी धरून) व संस्कृत अशा बावीस भाषांमध्ये या पुस्तकाचे भाषांतर झाले असून त्याच्या सर्व भाषांतील आवृत्त्यांच्या रूपात छापलेल्या एकूण प्रतींची संख्या लाखांहून अधिक आहे! *गीताई* हा *गीते*चा समश्लोकी पद्य अनुवाद सुप्रसिद्ध आहेच. १९४२ ते ४५ च्या दरम्यान. त्यांनी *गीताई-शब्दार्थ-कोश* तयार केला. तसेच या कोशाप्रमाणे *गीताई-चिंतनिका* ही विनोबांची उंच तात्त्विक पातळी गाठणारी आणखी एक कृती आहे. त्यात गीतार्थाबाबतच्या विनोबांच्या अनेक वर्षांच्या अविरत चिंतनाचे सार आलेले आहे. *स्थितप्रज्ञ-दर्शन* हे आध्यात्मिक साधना करणाऱ्यांना उपयोगी पडणारे आणि *गीते*शीच संबंधीत असलेले विनोबांचे आणखी एक महत्त्वाचे पुस्तक. *गीते*त दुसऱ्या अध्यायाच्या शेवटी प्रज्ञा स्थिर झालेल्या पुरुषाची सविस्तर लक्षणे दिली आहेत. त्यांवर विनोबांनी १९४४ साली दुसऱ्या एका तुरुंगात अठरा व्याख्याने दिली. त्या व्याख्यानांचा संग्रह असलेले *स्थितप्रज्ञ-दर्शन* हे पुस्तक १९४६ साली प्रसिद्ध झाले. त्यात पुष्कळच तात्त्विक ऊहापोह आहे. *गीते*च्या त्या १८ श्लोकांत एक समग्र जीवनदर्शनच आहे असे त्या वेळी विनोबा म्हणाले होते व ते दर्शन त्यांनी आपल्या त्या व्याख्यानांतून उलगडून दाखविले होते.

*गीते*च्या अर्थावर वा *गीता*विषयक कोणत्याही प्रश्नावर बोलण्या-लिहिण्याचा विनोबांचा अधिकार मोठा होता. जुनीच गोष्ट आहे. फार पूर्वी म्हणजे १६ जून १९३४ रोजी विनोबांनी गांधीजींना एक निबंधवजा पत्र लिहिले. त्याचा विषय होता गीताध्याय-संगती. स्वतः गांधीजींनी *गीते*चा साप्ताहिक पाठ्यक्रम कसा असावा याबाबत विनोबांचा सल्ला मागितला होता. त्याला प्रतिसाद म्हणून विनोबांनी एक लांबलचक, संशोधनपर निबंधच पाठविला! त्यात खूप तात्त्विक विवरण होते. आत्म्याची अमरता, सांख्यबुद्धी, योगबुद्धी, स्थितप्रज्ञाची लक्षणे, ब्रह्मनिर्वाण, योग आणि संन्यास यांची एकरूपता, सगुणोपासना, निर्गुणोपासना, पातंजल योगशास्त्रातील अव्यक्तोपासना, समत्व-प्राप्ती, निष्काम कर्मयोग, ध्यानमार्ग, भक्तिमार्ग आणि ज्ञानमार्ग अशा अनेक विषयांवर गीताध्याय संगतीच्या संदर्भात विनोबांनी सहजपणे आपली मते मांडली होती!

अशा रीतीने, *साम्यसूत्राणि*ची रचना करण्यापूर्वी विनोबांनी *गीताई*, *गीता-प्रवचनें*, *गीताई शब्दार्थ कोश*, *गीताध्याय-संगति*, *स्थितप्रज्ञ-दर्शन*, *गीताई चिंतनिका* एवढे ग्रंथ एका *भगवद्‌गीते*वर सिद्ध केले होते.

साम्यसूत्राणि ही विनोबांची मुळातच संस्कृतमधून केलेली रचना आहे. याशिवाय विनोबांनी *धम्मपद*, *बायबल* व *कुराण* यांचे सार सांगणारे काही मोजके श्लोक संस्कृतमध्ये रचले आहेत, एवढेच.

या संस्कृत साम्यसूत्रांचा थोडा इतिहास आहे. १९५४ मध्ये विनोबांची पदयात्रा ओरिसा राज्यात चालली होती. कोरापुट जिल्ह्यात घनदाट जंगल आहे. तेथे खूपच ग्रामदाने घोषित झाली होती. पण आदिवासींच्या वस्त्या मात्र

तुरळक होत्या. म्हणून त्या पदयात्रेत विनोबांना खूपच एकांत मिळाला. त्यांचे अध्यात्मचिंतन तर नेहमीच चालू असे. पण त्या 'अरण्यवासा'त विनोबांना एक विशेष प्रेरणा झाली. त्यापूर्वीच त्यांनी स्वतःच्या *गीता-प्रवचनें*चे १०८ विभाग पाडले होते. जुन्या धार्मिक वृत्तीचे हिंदू १०८ हा आकडा पवित्र समजतात. म्हणूनही कदाचित् विनोबांनी आपल्या प्रवचनांचे तेवढे विभाग पाडले असावेत. त्यांनी त्या विभागांना काही सूचक मथळे दिले. *गीता प्रवचनें*चा प्रारंभच मुळी 'मध्ये महाभारतम्' या मथळ्याने झाला आहे आणि शेवट ईश्वराला उद्देशून "तुही...तुही....तुही (तूच, तूच, तूच)" या संत दादूच्या वचनाने करण्यात आला आहे. अधेमधे 'बाह्य कर्म, मनाचा आरसा,' 'एकाग्रता कशी साधावी?' 'विश्वरूपदर्शनाची अर्जुनाची हौस', 'तमोगुणावर आणखी उपाय' किंवा 'अहिंसेच्या विकासाचे चार टप्पे' अशी, चर्चित विपय थोडक्यात आणि कुशलतेने सूचित करणारी, कितीतरी उपशीर्षके आहेत. त्यांची रचना मराठीत असली तरी ती सूत्रात्मकच आहेत. म्हणून ओरिसात सहज प्राप्त झालेल्या 'अरण्यवासा'तील त्या एकांताचा उपयोग करून व त्या मराठी उपशीर्षकांना आधारभूत समजून, पण काहीशा स्वतंत्रपणेच, विनोबांनी १०८ सूत्रे संस्कृतमध्ये रचिली. पुढे बऱ्याच काळानंतर *गीता प्रवचनें*तील १०८ विभागांतील विवेचनाला धरून त्यांनी संस्कृतमध्येच आणखी ४३२ उपसूत्रे रचिली. म्हणजे एकूण ५४० संस्कृत सूत्रांत त्यांनी आपला गीतार्थ ग्रथित करून ठेवला आहे. माझ्या समजुतीप्रमाणे विनोबांनी स्वतः संस्कृतात रचलेली अशी ही त्यांची एकुलती एक रचना आहे. ४३२ उपसूत्रांना विनोबांनी *साम्यसूत्रवृत्तिः* असे संस्कृतच नाव दिले आहे. मराठीत 'वृत्तिचा' अर्थ वेगळा, संस्कृतमध्ये वेगळा. मराठीत 'वृत्ति' म्हणजे मनःस्थिती. फक्त शिष्यवृत्ति या मराठी शब्दात संस्कृत वृत्तिच्या एका अर्थाची छटा आहे. संस्कृतमध्ये 'वृत्ति' शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत: त्यात 'व्यवसाय' किंवा 'वेतन' हा एक अर्थ आहे. पण 'व्याख्यान, विवरण' हाही एक दुसरा अर्थ आहे. 'साम्यसूत्र-वृत्तिः' म्हणजे साम्यसूत्रांचे संस्कृत सूत्रांतच विवरण, खुलासा असा अर्थ विनोबांना अभिप्रेत होतासे दिसते. संस्कृतमध्ये 'भाष्य' लिहिण्याचीही प्रथा आहे. पण भाष्य हे अधिक विस्तृत असते.

सूत्रबद्ध तत्त्वज्ञानांची प्राचीन परंपरा

१९५७ मध्ये म्हैसूरला एक सर्वोदय संमेलन झाले. त्यानंतरच्या कर्नाटक राज्याच्या पदयात्रेत विनोबांनी १०८ साम्यसूत्रांपैकी निवडक १८ सूत्रांवर आठ प्रवचने केली. तसे म्हटले तर *गीता प्रवचनें*तच त्या अठराही सूत्रांवर विनोबांचे भाष्य उपलब्ध होते. कारण *गीता प्रवचनें*तील मथळ्यांवरच साम्यसूत्रे आधारलेली आहेत याचा उल्लेख वर येऊन गेलाच आहे. पण त्या अठरा निवडक सूत्रांवर स्वतः विनोबांनीच मोकळे भाष्य केल्यामुळे ती प्रवचने फार उद्बोधक झालेली आहेत. सूत्रांचे अध्ययन किंवा मनन कसे करावे याचा या प्रवचनांतून विनोबांनी आपल्यासमोर एक पदार्थपाठच उभा केलेला आहे. उरलेल्या ९० सूत्रांवरही विनोबांचे असे भाष्य उपलब्ध झाले असते तर ते बरे झाले असते. पण ते होणे नव्हते.

या साम्यसूत्रांतले पहिलेच सूत्र आहे ; 'अभिधेयं परमसाम्यम् ।' त्यावर बोलताना विनोबा म्हणाले की, प्राचीन आणि मध्ययुगीन भारतातही सूत्रात तात्त्विक विचार मांडण्याची एक फार जुनी परंपरा आहे. त्या परंपरेला अनुसरून "आपल्या जीवनाचा आदर्श सूत्ररूपाने ग्रथित करावा" असे ओरिसातील १९५४ च्या पदयात्रेच्या बऱ्याच पूर्वीपासून विनोबांना वाटत होते. शेवटी तो योगायोग आला आणि ती सूत्रे तयार झाली.

सूत्र रूपाने आपले जीवनविषयक तत्त्वज्ञान किंवा सिद्धान्त मांडण्याची भारतीय परंपरा जुनी आहे, म्हणजे किती जुनी आहे? दुर्दैवाने निश्चित कालनिर्णय करता येत नाही. पण भगवान् बुद्धांच्या बाबतीत इतिहासकारांचा काहीसा कालनिर्णय झालेला आहे. तो आपल्याला थोडासा उपयोगी ठरतो. गौतम बुद्ध इसवी सनापूर्वी सहाव्या शतकात जन्माला आले व ते ८० वर्षांचे झाल्यावर इसवी पूर्वी ४८६ या साली त्यांचे निर्वाण झाले. जैन धर्म संस्थापक भगवान वर्धमान महावीर बुद्धानंतर २६ वर्षांनी जन्माला आले व त्यांचे वय बाहत्तरच असताना, म्हणजे इसवीपूर्व ४६८ या वर्षी त्यांचा देहान्त झाला. या दोन महान प्राचीन भारतीयांच्या कितीतरी शतके अगोदर *ऋग्वेदा*दी वेद आणि उपनिषदे अस्तित्वात होती. लोकमान्य टिळकांनी आपल्या *ओरायन* आणि *द आर्क्टिक होम इन*

अनुक्रमणिका

द वेदाज या विख्यात इंग्रजी ग्रंथांत ज्योतिर्गणिताच्या आधारांवर *ऋग्वेदा*च्या रचनेचा काळ इ.स. पूर्वी ४००० ते २५०० वर्षापर्यंतचा ठरविला! तसेच वैदिक संस्कृतीचे एक गाढे अभ्यासक, पुण्याचे प्रा. र.वि. वैद्य यांनी *भारतीय-युद्ध-कालनिर्णय* या आपल्या पुस्तिकेत भारतीय युद्ध इ.स. पूर्वी २७८६ या वर्षी झाल्याचा निष्कर्ष काढला आहे.

विनोबांनी तर कमालच केली आहे. १९४० च्या वैयक्तिक सत्याग्रहात गांधीजींनी निवडलेले 'पहिले सत्याग्रही' म्हणून विनोबा चेनैजवळ (मद्रासजवळ) वेलोर येथील तुरुंगात राजकीय कैदी होते. तेथे त्यांनी *गीते*वर मोठी पांडित्यपूर्ण प्रवचने केली होती. *ऋग्वेदा*दी प्राचीन धर्म-ग्रंथांच्या कालनिर्णयाबाबत त्यांनी त्या वेळी आपले विलक्षण मत खालील शब्दांत मांडले होते.

"*ऋग्वेद* की रचना इसवी सन के २०,००० वर्ष पूर्व से १०,००० वर्ष पूर्व तक होती रही।.... *महाभारत* की रचना.... इसा के ३१०१ साल पहले हुई। यही *गीता* और कृष्ण का काल माना गया है। उपनिषदों का काल ६००० वर्ष पूर्व से ४००० वर्ष पूर्व पर्यंत है।" (*गीताप्रवचन की विशेषताएं,* – चारुचंद्र भंडारी, पृ. ४-५.)

अनेक विद्वानांना विनोबांचा हा कालनिर्णय मान्य होणार नाही हे जरी खरे असले, तरी वरीचशी उपनिषदे भगवान बुद्ध आणि वर्धमान महावीर यांच्या जन्माच्या खूपच अगोदर अस्तित्वात होती यात काही शंका नाही. उपनिषदांनी वैदिक धर्माला उच्च आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाची बैठक प्राप्त करून दिली. ऋषींमध्ये तात्त्विक चर्चा चाले. त्यावेळेला पुस्तके नव्हती हे सांगायला नकोच. त्या चर्चांतून तत्त्वज्ञाने जन्माला आली. सृष्टीचा, तसेच मानवाचा निर्माता कोण, मनुष्याला स्वतःच्या आत आणि सर्व दृश्य सृष्टीच्या मागे एक अदृश्य शक्ती असल्याचा भास होतो ती शक्ती काय आहे, मनुष्य कोण, त्याने कसे जगायचे, समाजरचना कशी करायची, जगून शेवटी मनुष्याने जीवनात काय साधायचे, मृत्यूचे स्वरूप काय, माणसाला मरणोत्तर काही गती असते का, पुनर्जन्म आहे की नाही अशा अनेक प्रश्नांची उत्तरे शोधता शोधता तत्त्वज्ञानाचे पंथ निर्माण झाले. हे कार्य अक्षरशः शेकडो वर्षे चालले होते. तरी पण इसवी पूर्वीच्या ५०० ते २०० वर्षांच्या काळात व्यवस्थित रूपात, म्हणजे सूत्रांच्या रूपाने, षड्दर्शने अस्तित्वात आली असे मानले जाते. त्यांत सांख्यदर्शन सर्वांत जुने असावे. नंतर योग, वैशेषिक, न्याय, मीमांसा आणि सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे वेदान्तदर्शन अशी दर्शने निर्माण झाली. *भगवद्गीते*त 'सिद्धानां कपिलो मुनिः' (अ.१०-२६) अशी आपली एक विभूती भगवान कृष्णांनी सांगितली आहे. याचा अर्थ असा की, कपिल मुनी आणि त्यांचे सांख्य तत्त्वज्ञान हे श्रीकृष्णाच्या अगोदरपासून अस्तित्वात होते!

कपिलाने रचलेला कोणताही ग्रंथ उपलब्ध नाही. *सांख्य सूत्रे* किंवा *सांख्यदर्शन* आहे, पण ते कपिलानेच रचले असा पुरावा नाही; दुसरा एक *सांख्यकारिका* नावाचा ग्रंथ आहे. पण तो सूत्ररूपात नाही आणि तो ईश्वरकृष्ण नावाच्या पंडिताने रचलेला आहे. *सांख्यदर्शन* नावाच्या ग्रंथात मात्र सहा अध्याय आहेत आणि त्यांत एकूण ५२६ सूत्रे आहेत, ही माहिती येथे आपल्या दृष्टीने महत्त्वाची.

*सांख्यदर्शना*शी जवळीक असलेले दुसरे दर्शन म्हणजे पतंजलीचे *योगदर्शन*. पतंजलीचा काळही अगदी निश्चित झालेला नाही. पण तो इसवीपूर्वीचे दुसरे शतक असा असावा असे काही विद्वानांचे मत आहे. सांख्यदर्शनात ईश्वराला स्थान नाही, पण योगदर्शन 'पुरुषविशेष' म्हणून ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करते! त्यामुळे या तत्त्वज्ञानाचा 'सेश्वर सांख्यदर्शन' म्हणूनही उल्लेख केला जातो. अर्थात योग म्हणजे आसने, ध्यान, समाधी वगैरे जो अर्थ जनमानसात रूढ झालेला आहे तो बरोबरच आहे. पातंजल *योगदर्शना*चे समाधिपाद, साधनपाद, विभूतिपाद आणि कैवल्यपाद असे चार विभाग आहेत आणि त्यांत एकूण १९५ सूत्रांचा समावेश आहे.

पण *सांख्यदर्शन* आणि *योगदर्शन* यांपेक्षा प्राचीन तत्त्वज्ञानात्मक आणि सूत्रात्मक धर्मग्रंथांत बादरायणाचार्यांच्या *वेदान्तदर्शना*चे स्थान फार वरचे आहे. *वेदान्तदर्शना*लाच *ब्रह्मसूत्रे* किंवा *शारीरक सूत्रे* अशीही नावे आहेत. तसेच बादरायण ऋषी म्हणजे अर्जुनाचे आजोबा व्यास हेच होत असे मानण्याची परंपरा आहे. त्यांची वेदव्यास किंवा कृष्णद्वैपायन अशीही नावे रूढ आहेत. *ब्रह्मसूत्रां*चे 'समन्वय' 'अविरोध', 'साधनाध्याय' आणि 'फलाध्याय' असे चार विभाग आहेत आणि त्यात एकूण ५५६ सूत्रे ग्रथित केली गेली आहेत.

अनुक्रमणिका

संस्कृतात आणखीही बरेच सूत्रवाङ्मय आहे. पण त्या सर्वांचा येथे उल्लेख करण्याचे कारण नाही. *नारदभक्तिसूत्रां*चा मात्र उल्लेख करणे एवढ्याचसाठी उचित होईल की, विनोबांचे जीवनदर्शन अन्यथा जरी वेगळे असले, तरी त्यात एकंदर भक्तीवर खूपच भर होता. त्यांचे सर्व जीवनच जणूकाय नारद-भक्ति-सूत्रांवर आधारलेले होते असे दृश्य दिसून येते. अर्थात, *नारदभक्तिसूत्रां*चेच नव्हे, तर विनोबांनी *सांख्यसूत्रे*, *योगसूत्रे*, *ब्रह्मसूत्रे* या सर्व सूत्रवाङ्मयाचे सखोल अध्ययन केलेले होते. इतकेच नव्हे तर त्यांनी या सूत्रग्रंथांतील काही सूत्रांचे आपल्या 'साम्यसूत्रां'त अनुकरण केलेले आहे व क्वचित चक्क उसनवारीही केलेली आहे. कशी ते नंतर बघू.

जीवनविषयक तत्त्वज्ञान सूत्रातच ग्रथित करण्याची प्रथा का पडली याच्या एका कारणाचा वर उल्लेख आला आहेच. त्या वेळेला लेखनकला अस्तित्वात नव्हती. म्हणून पाठांतरपद्धती अमलात आली. गुरुकुलात गुरूने शिष्यांना शिकवायचे, त्यांनी ते पाठ करायचे, कंठस्थ करायचे. *ऋग्वेद* हा जगातला प्राचीनतम धर्मग्रंथ आहे. पण तो आणि इतर वेदही पाठांतराच्या या पद्धतीने अक्षरशः हजारो वर्षे टिकविले गेले, म्हणून ते आज आपल्याला अगदी पूर्वीच्याच स्वरूपात उपलब्ध आहेत. जेवढा ग्रंथ मोठा तेवढा तो 'स्मृतिस्थ' करणे कठीण. म्हणून लक्षात ठेवण्यास सोपी अशी सुटसुटीत वाक्ये निर्माण करण्याची प्रथा निर्माण झाली. 'सूचनात् सूत्रम्' अशी विनोबांनी 'साम्यसूत्रां' वरील आपल्या पहिल्याच प्रवचनात सूत्र शब्दाची व्युत्पत्ती सांगितली आहे. ते म्हणाले होते, "सूत्र हे तुम्हांला फक्त सूचन करते. तुम्ही त्यावर अधिक विचार करून प्रकाश टाकावा." शुद्ध मराठीत सांगावयाचे झाले तर, 'ता म्हणजे ताकभात' असे सूत्राचे स्वरूप असते! अर्थात या प्रथेचा, या पद्धतीचा, काही सूत्रसंग्रहात अतिरेकही झाल्याचे आढळून येते. त्यामुळे सविस्तर भाष्य् केल्याशिवाय नवशिक्याला किंवा अपरिचिताला अशा सूत्रांचा अर्थच उमगणे अशक्य होऊन बसते. विनोबांच्या साम्यसूत्रांतही सूत्रप्रथेचे हे वैशिष्ट्य किंवा हा दोष आपणाला आढळून येतो. सूत्रे ही सामान्यतः स्वल्पाक्षरीच असतात. पण या नियमाला काही अपवाद आहेत हे *सांख्यसूत्रे*, *ब्रह्मसूत्रे* किंवा पातंजल *योगसूत्रे* यांतील काही उदाहरणांवरून दाखवून देता येईल. विनोबांच्या ५४० 'साम्यसूत्रां'त मात्र लांबच लांब असे एकही सूत्र नाही.

*नारदभक्तिसूत्रा*तले एक तीन शब्दांचे सूत्र आपले लक्ष वेधून घेते. ते म्हणजे 'वादो नावलम्ब्यः।' (७४). याचा अर्थ भक्ताने वादाचा अवलंब करू नये, भक्ताने वादात पडू नये असा आहे. 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः।' हा निष्कर्ष नारद ऋषींना माहीत असूनसुद्धा त्यांनी भक्तांना ईश्वरविषयक वादविवादात न पडण्याचा सल्ला दिला आहे. गंमत अशी की, विनोबांच्या जीवनातल्या इतर अनेक सूत्रांप्रमाणे, पूर्वीच्या शास्त्री-पंडितांप्रमाणे घटपटादी खटपटीत, वादविवादात न पडण्याचे एक सूत्र विनोबांनी जन्मभर पाळले होते! १९५३ साली बिहार राज्यातील पदयात्रेच्या वेळी विनोबांनी *गीता-प्रवचनां*च्या तिसऱ्या आवृत्तिला 'दोन शब्द' म्हणून प्रस्तावना लिहिली होती. त्यात त्यांनी म्हटले होते :

"*गीते*प्रमाणे ही प्रवचनेही प्रत्यक्ष कर्मक्षेत्रात प्रगट झाली आहेत.... त्यामुळे साहजिकच रोजच्या उपयोगाच्या गोष्टींची यात चर्चा आहे. जीवनाशी संबंध नसलेले कोणतेही वैचारिक वाद यात आलेले नाहीत."

जी गोष्ट *गीता-प्रवचनां*ना लागू तीच त्या प्रवचनांवरून तयार केलेल्या 'साम्यसूत्रां'ना लागू आहे. विनोबा वादात पडते तर समोरच्याला त्यांच्याशी वाद घालणे कठीणच गेले असते. कारण त्यांचे वाचन-अध्ययन दांडगे होते, त्यांची सारग्रहण-शक्ती आणि स्मरणशक्तीही विलक्षण होती. पण भक्ताने 'वादो नावलम्ब्यः।' या नारदभक्तिसूत्राचे पालन केले पाहिजे अशी एकंदरीने विनोबांची वृत्ति होती. घटपटादी वादविषयांची त्यांना पूर्ण माहिती होती; त्यांचे स्वतःचे त्या बाबतीतले निर्णय पूर्ण विचाराअंतीच केलेले होते. पण कोणी वादविवाद करू लागला की, ते तो चटकन तोडून टाकीत असत.

*गीता प्रवचनें*त विनोबांनी वाद 'टाकले' असले तरी चुकीच्या मतांविषयी किंवा प्रथांविषयी त्यांत टीका आहे, उपरोध आहे, कठोर भाषा आहे, विनोदही आहे. पण हे सर्व सूत्रांत कसे उतरणार? म्हणून साम्यसूत्रांतले एकंदर प्रतिपादन गंभीरच आहे असे म्हणावे लागेल. *गीते*वर इतक्या पुस्तकांचे प्रकाशन झाल्यावर सूत्ररचना का करावीशी वाटली? सूत्ररचना मुख्यतः पुढील पिढ्यांतील वाचकांना आणि साधकांना फार उपयोगी पडते असा, मागच्या साऱ्या

प्राचीन सूत्रग्रंथांवावतच्या अनुभवावरून, एक निष्कर्ष निघत होता. म्हणूनही विनोवांनी 'साम्यसूत्रां'ची रचना केली असली पाहिजे हे उघड आहे.

साम्यसूत्रे हेच नाव का?

*गीते*चा खास संदेश म्हणजे अनासक्तियोग आहे असे गांधीजींचे मत होते. विनोबांना *गीते*त साम्ययोगाचे दर्शन होत होते. पण *गीता प्रवचनें*त कुठेही 'साम्यावर', 'परम साम्यावर', किंवहुना 'समत्व वुद्धीवर' भर नाही. *गीता-प्रवचनें* च्या प्रारंभी अध्यायांची अनुक्रमणिका आहे. त्यात मात्र दुसऱ्या अध्यायाचा जो विषय वर्णिला आहे, तेथे समत्चबुद्धि हा शब्द वापरलेला आहे. तो विषय असा :

२. सर्व उपदेश थोडक्यांत : आत्मज्ञान व समत्वबुद्धि

पण असे असले तरी दुसऱ्या अध्यायावरील प्रवचनातही कुठेच साम्याची किंवा समत्वबुद्धीची चर्चा नाही, उल्लेख नाही. तेव्हा *भगवद्गीते*चा अर्थ साम्ययोगपर आहे हे आपले मत विनोबांनी साम्यसूत्रांवरील आपल्या प्रवचनांत प्रथमच विशेष जोर देऊन मांडले. या विधानाला अपवाद म्हणून त्यापूर्वी चार-पाच ठिकाणी विनोवांनी साम्य शब्द वापरला आहे असे दाखवून देता येतील, नाही असे नाही. त्यांतले एक ठिकाण म्हणजे *गीताई*च्या सहाव्या अध्यायात जो तेहतिसावा श्लोक आहे, त्यात "तूं वोलिलास जो आता साम्ययोग जनार्दना" असा पहिला चरण आहे ते. तसेच *गीताई*च्या अठराव्या अध्यायातील चौपन्नाव्या श्लोकात पण 'साम्य' शब्द आला आहे. या व्यतिरिक्त *गीताई-शब्दार्थ-कोशा*त वरील दोन श्लोकांच्या संदर्भात साम्ययोगाचा अर्थ 'समत्व, विश्वात्मैकत्व, सर्वाभूतीं भगवद्भाव' असा दिलेला आहे. इतकेंच नव्हे, तर त्याच कोशाच्या प्रस्तावनेत विनोबांनी साम्ययोगाचा स्पष्ट उल्लेख केलेला आपल्याला आढळतो. ही प्रस्तावना १९५० साली म्हणजे भूदानयज्ञ सुरू होण्याच्या अगोदर लिहिलेली आहे हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. *गीताई* लिहिताना आपल्या डोळ्यांसमोर काही पाच-सहा धोरणे होती असे विनोबांनी तेथे म्हटले आहे. त्यांतले पहिले धोरण खालीलप्रमाणे होते :

"*गीता-प्रवचनें*, *स्थितप्रज्ञ-दर्शन* आणि *गीताई-चिंतनिका* मिळून गीतेचा साम्ययोगपर अर्थ जसा मी समजलो तसा पूर्णपणे वाचकांच्या पदरात पडेल अशा मला आशा आहे."

येथे एक गोष्ट नमूद केली पाहिजे. ती ही की, गीतार्थ सांगताना विनोबांनी 'साम्य' किंवा 'साम्ययोग' हे जे शब्द वापरले, ते त्यांनी स्वतः घडविले नव्हते; ते त्यांनी *गीते*तूनच उचलले होते. *गीते*त साम्य शब्द दोनदा आला आहे. तो खालीलप्रमाणे :

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः । ५.१९

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन । ६.३३

तसेच 'साम्य' शब्दाचे समानार्थी, पर्यायी शब्द गीतेत अनेक ठिकाणी आलेले आहेत. समत्व, समचित्तत्व, समदर्शिनः समदुःखसुखः, समवुद्धिः, समलोष्टाश्मकांचनः या सर्व शब्दांनी विनोबांना अभिप्रेत असलेला साम्ययोगच सूचित होतो असे विचाराअंती आपल्या लक्षात येते.

विनोबांच्या 'साम्यसूत्रां'ना प्राचीन सूत्रवाङ्मयाची एक पार्श्वभूमी आहे आणि भगवद्गीतेच्या जुन्यानव्या भाष्यकारांनी *गीते*तून जीवनोपयोगी काय अर्थ काढला याचा इतिहास ही एक दुसऱ्या प्रकारची पार्श्वभूमी आहे. दोन्हींचा संक्षेपाने, पण साकल्याने विचार करून मगच विनोबांच्या सूत्ररचनेची समीक्षा अथवा रसग्रहण केले पाहिजे.

विनोबांच्यावर जर कोणा पूर्वीच्या भाष्यकाराचा विशेष प्रभाव पडला असेल तर तो आद्य शंकराचार्यांचा पडला आहे असे दिसून येते. त्यांचा काळ म्हणजे इसवी आठव्या शतकाची अखेर आणि नवव्या शतकाचा प्रारंभ या दरम्यानचा आहे. *गीते*ची रचना इसवीपूर्वी बुद्धपूर्व काळात कधीतरी झाली असे मानले तर शंकराचार्यांच्या अगोदर सुमारे दीड हजार वर्षांच्या काळात *गीते*वर कोणी कोणी भाष्ये लिहिली ते आपल्याला माहीत नाही. आपल्या हिशेबी केरळात कालडी ग्रामीं जन्मलेले आद्य शंकराचार्य हेच *गीते*चे भाष्यकार होत.

शंकराचार्यांचा अद्वैती वेदान्त वेदांचे प्रामाण्य मानतो, पण वेदांतील यज्ञयागादी कर्मकांडाला तो गौणत्व देतो. ब्रह्मच सत्य आहे, जग मिथ्या आहे आणि जीव हा ब्रह्मच आहे हा सिद्धान्त शांकरी तत्त्वज्ञानाचा पाया आहे. *भगवद्गीता* निवृत्तिमार्गाचा उपदेश करते, म्हणून संन्यास म्हणजे कर्मसंन्यास. संन्यास घेतल्याशिवाय ज्ञान होणार नाही आणि ज्ञान झाल्याशिवाय साधकाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही या आपल्या निष्कर्षाचे त्यांनी हिरिरीने प्रतिपादन केले. वेदोक्त कर्मकांडाचा आग्रह धरणाऱ्या मीमांसकांचा युक्तिवाद कसा चुकीचा आहे ते त्यांनी आपल्या *गीते*वरील भाष्यांत दाखवून दिले आहे. त्यांनी भाष्याच्या सुरुवातीलाच स्वतःचे मत स्पष्टपणे खालील शब्दात मांडले आहे :

"तस्माद् गीतासु केवलाद् एव तत्त्वज्ञानाद् मोक्षप्राप्तिः,
न कर्मसमुच्चिताद् इति निश्चितः अर्थः ।"

हे झाले शंकराचार्यांचे मत. ते सुप्रसिद्धच आहे. विनोबांची साम्यसूत्रे काय म्हणतात? विनोबा थोर समन्वयवादी. इतके की त्यांच्याच आश्रमातल्या त्यांच्या साधक शिष्यांनी त्यांना 'समन्वयाचार्य' ही पदवी अलीकडेच एकदा बहाल केली होती. विनोबाचा सबंध जीवनविषयक दृष्टिकोनच मुळी परस्परविरोधी मतांतला सत्यांश घेऊन, तात्त्विक पातळीवर त्यांचा सुसंवाद साधण्याचा प्रयत्न करण्याकडे झुकणारा होता. अर्थात जे पचण्यासारखे नसेल ते फेकून द्यायलाही विनोबा कचरत नसत. पण साम्यसूत्रांतले पहिलेच सूत्र 'अभिधेयं परमसाम्यम्' असे आहे. 'परमसाम्य' म्हणजे मोक्षच! याचा अर्थ असा झाला की, जीवनाचे अंतिम ध्येय काय असावे या प्रश्नाच्या बाबतीत शांकरी आणि वैनायकी मत एकच होते!

वैदिक कर्मकांडाला शंकराचार्य आणि 'विनायकाचार्य' (विनोबा) दोघेही महत्त्व देत नाहीत. पण संन्यास आणि निष्काम कर्मयोग यात मात्र विनोबा निष्काम कर्मयोगाला झुकते माप देतात असे दिसते. आठव्या साम्यसूत्रात पंधरावे उपसूत्र खालीलप्रमाणे आहे :

"कर्मणि एव आनंदनिर्झरः ।" (कर्मातच आनंदाचा झरा आहे.)

तसेच तिसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभाचे जे साम्यसूत्र आहे तेही निष्काम कर्मयोगाचे समर्थन करणारे आहे. ते असेः 'कर्मयोगः अनंतफलः ।' (कर्मयोग अनंतपट फळ देणारा आहे.) कर्म आणि कर्मयोग यात फरक आहे. निष्काम कर्माचाच 'योग' होऊ शकतो. शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणेच साधे, स्वार्थी, संसारी कर्म हे बंधनरूप होते. पण निष्काम कर्मयोग हा बंधनरूप तर होत नाहीच, पण तो मोक्षाकडे नेणारा मार्ग ठरतो असे विनोबा मानतात. संन्यास शब्दाचा विनोबा वेगळाच अर्थ करतात. आणि म्हणून ते शंकराचार्यांच्या संन्यासमार्गाबद्दल स्पष्ट शब्दात नापसंती व्यक्त करीत नाहीत किंवा त्याला विरोध करीत नाहीत.

शंकराचार्यांनंतरचे *भगवद्गीते*चे एक महत्त्वाचे भाष्यकार म्हणजे रामानुज. अकरावे-बारावे शतक हा त्यांचा काळ आहे असे मानले जाते. रामानुजांनी शंकराचार्यांच्या अद्वैतवादातील मायावादाचे आणि विवर्तवादाचेही खंडन केले आहे. त्यांच्या वेदांतपंथाला 'विशिष्टाद्वैत' म्हणतात. त्या पंथाच्या दृष्टीनेही माणसाचा परम पुरुषार्थ मोक्षप्राप्तीच आहे. रामानुज ज्ञान-कर्म समुच्चयवादी होते आणि त्यांचा संप्रदाय भक्तिमार्गीच होता. शंकराचार्यांच्या ज्ञानयोगाला आणि कर्मसंन्यासाला मात्र रामानुजांचा विरोध होता.

यानंतरचे *गीते*चे थोर भाष्यकार म्हटले म्हणजे ज्ञानेश्वर. तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत आणि *भगवद्गीते*चा अर्थ सांगण्याच्या बाबतीत ज्ञानेश्वरांनी जरी 'भाष्यकारांते वाट पुसतु' आपला प्रवास पुरा केला असला, आणि जरी त्यांनी मुख्यतः आद्य श्री शंकराचार्यांचेच अनुसरण केलेले असले, तरी *ज्ञानेश्वरी* ही एक स्वतंत्र रचना आहे. *अमृतानुभव* ही, *गीते*शी संबंध नसल्यामुळे, त्यांची आणखीच स्वतंत्र असलेली दुसरी रचना होय. तिच्यात नाथपंथीयांचे तत्त्वज्ञान आले आहे. पण प्रश्न असा पडतो की, ज्ञानेश्वरांनी साऱ्या *गीते*चा कोणता अर्थ लावला? ज्ञानमार्ग, ध्यानमार्ग, निष्काम कर्मयोग आणि भक्तिमार्ग यांपैकी त्यांनी कशावर भर दिला? ज्ञानेश्वरांबाबत एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. ती ही की, ते शंकराचार्य किंवा रामानुज यांच्यासारखे स्वमताचे फार आग्रही नव्हते. म्हणून ज्ञानेश्वर ज्ञानमार्गी होते, ध्यानमार्गी हठयोगीही होते आणि ते भक्तिमार्गी तर होतेच होते असे आपल्याला म्हणता येते. कारण

भक्तिमार्गी, भागवतधर्मीय वारकरी पंथानेच महाराष्ट्रात ज्ञानेश्वरांची परंपरा गेली सातशे वर्षे टिकवून धरली आहे. तसेच ज्ञानसाधन म्हणून *ज्ञानेश्वरीत* ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगाचीही वारंवार भलामण केली आहे. 'तया सर्वात्मका ईश्वरा, स्वकर्मकुसुमांची पूजा' केली तर ती त्याच्या अपार आनंदाला कारणीभूत होते असे ज्ञानेश्वर म्हणतात. या चार मार्गांच्या बाबतीत विनोबांची भूमिका ज्ञानेश्वरांपेक्षाही अधिक उदार आणि समन्वयकारी आहे. समन्वय हा धार्मिक, आध्यात्मिक भारतीय संस्कृतीचा प्राणच आहे अशी विनोबांची श्रद्धा होती.

लोकमान्य टिळक मात्र शंकराचार्य किंवा रामानुज यांच्यासारखेच स्वमताग्रही होते. त्यांनी लिहिलेल्या विद्वत्तापूर्ण महाग्रंथाचे पूर्ण नाव *श्रीमद्‌भगवद्‌गीता रहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* असे आहे. *गीतेत* जरी सांख्य तत्त्वज्ञानाचा म्हणजेच ज्ञानमार्गाचा किंवा संन्यासमार्गाचा कोठे कोठे उपदेश असला आणि जरी यत्रतत्र भक्ती करण्याचे आवाहन तीत केलेले असले, तरी श्रीकृष्णांचा मुख्य भर निष्काम कर्मयोगावरच आहे असे टिळक म्हणतात. तसे जर नसते तर श्रीकृष्णांनी अर्जुनाला पुनःपुन्हाः 'उठ आणि युद्धाला तयार हो, उठ आणि लढ।' असा उपदेश केला नसता असा टिळकांनी, एका दृष्टीने अगदी पटण्यासारखा, युक्तिवाद केला आहे.

श्रीअरविंदांची भूमिका टिळकांच्या भूमिकेला किंचित विरोध करणारी होती. आपल्या *एसेज् ऑन् द गीता* या इंग्रजी ग्रंथात ते म्हणतात : .... "*गीतेत* कर्मयोगाची शिकवण आहे यात शंका नाही, पण तो कर्मयोग कसा? तर ज्याची परिणती ज्ञानात म्हणजे आध्यात्मिक साक्षात्कारात आणि शांतीत होते असा आहे. तसेच त्या कर्मयोगाची मूळ प्रेरणा भक्तीत, म्हणजे जाणीवपूर्वक स्वतःला परमेश्वराच्या हातात सोपविण्यात, आणि अंती त्याच्यात विलीन होण्यात आहे."

म्हणजे श्रीअरविंदांची भूमिकाही समन्वयकारीच होती. याशिवाय वेदान्ताच्या स्थूल चौकटीचा त्याग न करता, आपल्या अलौकिक प्रतिभेला सुचलेल्या 'दिव्य जीवन', 'अतिमानस' अथवा चित् तत्त्वाचे जड प्रकृतीत 'अवतरण' व पुनः मूल ब्रह्मात 'उत्तरण' किंवा 'आरोहण' अशा काही कल्पना श्रीअरविंद मांडीत असत. विनोबा त्यांचा अनुकूलतादर्शक उल्लेखही करीत. पण 'साम्यसूत्रां'त मात्र विनोबांनी *गीतेच्या* श्रीअरविंदांचा किंवा जुन्या थोर अन्य भाष्यकारांचा अथवा त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धान्तांचा नावाने अथवा अप्रत्यक्षपणेही उल्लेख केलेला नाही.

गांधीजींच्या 'अनासक्तियोगा'चे तसे वैशिष्ट्य काहीच नव्हते. कारण 'निष्कामता' आणि 'अनासक्ति' या दोन भिन्न वस्तू नाहीत. मात्र गांधीजींना *गीतेतली* 'धर्म्य हिंसा' सुद्धा मंजूर नव्हती. बाकी *गीता* त्यांना अतिप्रियच होती. याबाबतीत विनोबा गांधीजींचेच अनुयायी होते. नव्वदाव्या साम्यसूत्रात अहिंसेच्या विकासाच्या चार पर्वांचा उल्लेख आहे. त्यांतले शेवटचे पर्व 'आपले' म्हणजे 'गांधीजींच्या अहिंसक स्वातंत्र्य-संग्रामात भाग घेऊन तुरुंगात आलेल्यांचे' पर्व आहे असे विनोबांनी स्पष्टपणे म्हटले आहे. नव्वदाव्या साम्यसूत्रांतील बारावे उपसूत्र 'अस्माकं चतुर्थम्।' असे आहे. त्यानंतर शाकाहाराचा गौरव करणाऱ्या पुढच्या चार-पाच सूत्रांत पुनः अहिंसेचा अप्रत्यक्ष उल्लेख आहेच. मात्र भारतात शाकाहाराची जी प्रथा काही अंशी रूढ झाली आहे, ती पूर्वजांच्या आहारशुद्धीबाबतच्या प्रयोगांचे फळ आहे असे विनोबा म्हणतात आणि सत्याण्णवाव्या साम्यसूत्राच्या नंतर येणाऱ्या अठराव्या उपसूत्रात ते आपल्याला सल्ला देतात की, 'पूर्वज-पुण्यं न हापयेत्' अर्थात पूर्वजांनी कमाविलेल्या या पुण्य प्रथेचा आपण त्याग करू नये! साम्यसूत्रांची रचना *गीताप्रवचनांना* म्हणजेच *गीतेला* धरून असल्याने, विनोबांनी यापेक्षा अहिंसेचा अधिक आग्रह धरणारी सूत्रे या सूत्रसंग्रहात ग्रथित केली नाहीत ही गोष्ट स्वाभाविकच म्हणायला पाहिजे.

साम्यसूत्रांतील तत्त्वज्ञान

आद्य शंकराचार्य, रामानुज, ज्ञानेश्वर, लोकमान्य टिळक, श्रीअरविंद आणि गांधीजी या सर्वांनी गीतेवर काय भाष्य केले आहे आणि प्रत्येकाने *गीतेतून* इतरांपेक्षा आपले काही थोडे वेगळे 'रहस्य' कसे काढून दाखविले आहे हे आपण अगदी थोडक्यात आतापर्यंत पाहिले. पण मुळात *भगवद्‌गीता* हीच अगदी समन्वयकारी आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे. 'कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग या दोहोंची तुम्ही प्रशंसा करता. परंतु यातले अधिक श्रेयस्कर कोणते

अनुक्रमणिका

ते निश्चितपणे मला सांगा' असा अर्जुनाने श्रीकृष्णांजवळ पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभीच आग्रह धरला. श्रीकृष्ण काय उत्तर देतात? दोन्ही मार्ग निःश्रेयस्करच आहेत, आणि दोन्ही मार्गांपैकी कोणत्याही एका मार्गाने गेल्यास जे फळ मिळवायचे तेच फळ दुसऱ्या मार्गानेही मिळते असे त्यांचे उत्तर होते. त्यावरोबरच ते म्हणाले :

"सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पंडिताः ।" – *गीता*, ५-४

याचा अर्थ असा की, "जे वालवुद्धिवाले असतात, ज्यांच्या वुद्धीचा विकास झालेला नसतो, असे मूढ लोकच सांख्य आणि योग म्हणजेच कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग हे वेगवेगळे आहेत, परस्परविरोधी आहेत असे सांगतात!" जे कर्मात अकर्म पाहतात आणि अकर्मात कर्म पाहतात तेच खरे बुद्धिमान होत असे चौथ्या अध्यायाच्या अठराव्या श्लोकातच श्रीकृष्णांनी सांगून ठेवले.

विनोवांनी हा मुद्दा अगदी घट्ट धरून ठेवला असे दिसते. ते 'कर्मण्यकर्म यः पश्येत्' या पदांनी सुरू होणारा चौथ्या अध्यायातील अठरावा श्लोक 'सवंध *गीते*चा किल्लीचा श्लोक' आहे असे मानीत असत. पण तरीही *भगवद्गीता* आणि विनोवा निष्काम कर्मयोगाला झुकतेच माप देतात हे उघड आहे. याचे कारण सामान्य संसारी माणसांना कर्मसंन्यासापेक्षा निष्काम कर्मयोग हा आचरावयाला तुलनेने सोपा वाटतो, सोपा असतो. कर्म, विकर्म आणि अकर्म यांचे *गीताप्रवचनां*त विनोवांनी तपशीलवार विवेचन केले आहे, त्यांनी तेथे दृष्टान्तही दिले आहेत. तेथे त्यांच्या वाक्शक्तीला जणू उधाणच आल्यासारखे झाले आहे. साम्यसूत्रांतही हा विचार ग्रथित करणारी बरीच सूत्रे आहेत. त्यांतली काही खालीलप्रमाणे आहेत :

(११) *कर्मयोगोऽनंतफलः* । (कर्मयोग अनंतपट फळ देणारा आहे.)

(१२.९) *चित्तस्य शुद्धये* । (कर्म हे चित्तशुद्धीचे साधन आहे.)

(१७) *कर्ममातृकमकर्म* – (अकर्माचा जन्म कर्मापासूनच होतो.) म्हणजे, निष्काम कर्म वारंवार आणि अगदी सहजतेने होऊ लागले की त्याचे अकर्मात रूपांतर होते.

त्यानंतर अठरावे सूत्र सांगते की अकर्माचे दोन प्रकार आहेत – '(कर्म) तु द्विरूपम् ।' सतत कर्म करून ते न केल्यासारखे वाटणे हा एक प्रकार आणि स्वतः मुळीच काही कर्म न करता सर्व दुनियेला कर्माची सतत प्रेरणा देणे हा अकर्माचा दुसरा प्रकार. विनोबा म्हणतात, पहिला प्रकार निष्काम कर्मयोगाचा आहे आणि दुसरा प्रकार कर्मसंन्यासाचा आहे. तत्त्वतः दोन्ही एकच, म्हणून त्यांनी तेविसावे सूत्र रचले. ते असे : 'शुकजनकयोः एकः पंथाः ।' शुक संन्यासी, जनक राजा, पण दोघांचा रस्ता एकच आहे. तरीपण कर्मयोगाचे वैशिष्ट्य आहे – 'वैशेष्यं तु ।' – २४. काय ते वैशिष्ट्य? 'सौकर्येन विशिष्यते कर्मयोगः ।.' (कर्मयोगाचे वैशिष्ट्य हे की तो सुकर आहे, सुलभ आहे, आचरण्यास तुलनेने सोपा आहे.)

याचा अर्थ असा होतो की, विनोबांनी शंकराचार्यांचा कर्मसंन्यास आणि लोकमान्य टिळकांचा निष्काम कर्मयोग यांचा कितीही मेळ घालायची वौद्धिक खटपट केली किंवा त्यांच्यात कितीही समन्वय साधायचा प्रयत्न केला, तरी अंती सामान्यांसाठी सुलभ म्हणून त्यांनी निष्काम कर्मयोगाचीच शिफारस केलेली आपल्याला आढळून येते.

साम्ययोगाच्या सिद्धान्तांचे प्रतिपादन

सांख्यसूत्रांतून ज्याप्रमाणे सांख्यदर्शनाची आणि ब्रह्मसूत्रांतून ज्याप्रमाणे अद्वैती वेदान्ताची आपल्याला अधिकृत ओळख होते, त्याचप्रमाणे विनोवांच्या साम्यसूत्रांतून आपल्याला त्यांच्या 'साम्ययोग' या आधुनिक जीवनदर्शनाची, सूत्ररूपानेच का होईना पण, तपशीलवार माहिती मिळते.

अनेक वर्षांच्या निरंतर अध्ययनानंतर, चिंतनानंतर, मननानंतर आणि सिद्धान्तांचे स्वतःच्या जीवनात तंतोतंत पालन केल्यानंतर, विनोवांना *भगवद्गीते*त जो जीवनसंदेश मिळाला, जे दर्शन उपलब्ध झाले, त्याला त्यांनी 'साम्ययोग' हे नाव दिले. यापूर्वीच्या *गीते*च्या अभ्यासकांनी आणि भाष्यकारांनी *गीता* ही कर्मसंन्यासावर आधारित ज्ञानमार्गाची, निष्काम कर्मयोगाची, पातंजल योगशास्त्रावर आधारलेल्या ध्यानयोगाची किंवा संतांनी प्रसृत केलेल्या

भक्तिमार्गाची शिकवण देते अशी मांडणी केली होती. ती चुकीची होती असे नाही. पण विनोबांना *गीते*त साम्ययोगाचे जे दर्शन झाले, ते मात्र अभिनव होते यात शंका नाही.

साम्ययोगाचे दोन अर्थ आहेत. एक जुना शास्त्रीपंडितांनी किंवा भाष्यकारांनी केलेला अर्थ आणि दुसरा आधुनिक. सर्वांभूतीं आणि सर्व ब्रह्म पाहणे, 'जे जे भूत भेटेल, ते ते भगवंत मानणे' हा एक जुना अर्थ झाला. तसेच शीत-उष्ण, सुख-दुःख, यश-अपयश, स्तुती-निंदा या कशालाही सामोरे जावे लागले तरी आपल्या चित्ताची शांती, समता किंवा समतोल बिघडू न देणे म्हणजेही साम्ययोग, हा दुसरा जुना अर्थ. हे दोन्ही जुने अर्थ शंकराचार्य, रामानुज, ज्ञानेश्वर, टिळक या सर्व ख्यातनाम भाष्यकारांना मान्यच होते.

शंकराचार्यांनी 'साम्ये' या सप्तम्यंत संस्कृत शब्दाचा अर्थ "सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे" (सर्व भूतांच्या ठायी असलेल्या ब्रह्मरूप सारखेपणात) असा केला आहे. ज्ञानेश्वर महाराज म्हणतातः

"म्हणोनि आपणपां विश्व देखिजे।
आणि आपण विश्व होईजे।
ऐसें साम्यचि एक उपासिजे।
पांडवा गा।।" – *ज्ञानेश्वरी*, ६.४०९

टिळकांनी *गीतारहस्या*त 'साम्ययोग' शब्दाचा वापर केला आहे. तो खालीलप्रमाणे :

"*गीते*तील कर्मयोगी... साम्यबुद्धीचा व्यवहारातही नित्य उपयोग करून जगाची सर्व कामे लोकसंग्रहार्थ करीत असतो.... हे साम्ययोगवर्णन ऐकून त्यावर अर्जुन आता अशी शंका घेतो की.... साम्यबुद्धीने प्राप्त होणारा जो हा योग म्हणजे कर्मयोग तुम्ही सांगितला, तो मनाच्या चंचलपणामुळे कायम टिकेल असे मला दिसत नाही."
– *गीता रहस्य* (१९१५) पृ. ७०६

यावरून हे दिसून येते की, साम्य शब्दाचे दोन्ही जुने अर्थ विनोबांपूर्वीच्या या जुन्या भाष्यकारांनाही अभिप्रेत होते. *गीते*त 'साम्य' शब्द जरी दोनदाच आला आहे, तरी साम्याचा आशय सुचविणारे कितीतरी वेगवेगळे शब्द *गीते*ने अनेक ठिकाणी वापरले आहेत. समबुद्धिः, समलोष्टाश्मकांचनः, समदर्शी, समता, समचित्तत्त्व, तुल्यनिंदात्मसंस्तुतिः यांचा मागे एकदा उल्लेख केला गेला आहेच. दुसऱ्या अध्यायाच्या अठ्ठेचाळिसाव्या श्लोकात तर 'समत्वं योग उच्यते।' अशी योगाची व्याख्याच श्रीकृष्णांनी दिलेली आहे.

विनोबांनी 'साम्ययोग' या नावाचा जो गीतार्थ काढला, तो साम्य शब्दाच्या जुन्या अर्थांनेही किती समुचित होता हे वरील विवेचनावरून आपल्या लक्षात येते. *गीते*त निरनिराळ्या अध्यायांत निरनिराळ्या नावांनी आदर्श पुरुषाचे वर्णन आले आहे. पण दुसऱ्या अध्यायातला स्थितप्रज्ञ, सहाव्यातला परमयोगी, बाराव्यातला भक्त, तेराव्यातला ज्ञानी किंवा चौदाव्या अध्यायातला गुणातीत ह्या सर्वांमध्ये विशिष्ट समान गुणच असल्याचे आढळून येते. त्या सर्व गुणांची जर एकत्र यादी केली, तर जे वर्णन आपल्याला वाचायला मिळेल ते समदर्शी किंवा साम्ययोगी सत्पुरुषाचेच असेल यात संदेह नाही. कसे ते पाहा :

१. जो समदर्शी असतो, ज्याने साम्याची उपासना केलेली आहे किंवा ज्याची बुद्धी सम झालेली आहे, तो सुखः-दुःखे समान मानतो.
२. स्वधर्माचरणात किंवा स्वीकृत कार्यात यश येवो अथवा अपयश येवो, त्याची बुद्धी विचलित होत नाही.
३. सुविद्य ब्राह्मण, गाय, हत्ती, कुत्रा किंवा चांडाळ यांच्यात त्याला ब्रह्माचेच किंवा ईश्वराचेच दर्शन होते.
४. साधू असो, पापी असो तो त्याच्याशी समबुद्धीनेच वागतो.
५. साम्ययोगी पुरुष कोणावर आसक्तिजन्य प्रेम करीत नाही, तसाच तो कोणाचा द्वेषही करीत नाही.
६. तो मातीचे ढेकूळ, दगड आणि सोने यांची किंमत सारखीच धरून चालतो.
७. तो मान-अपमान दोन्ही समान मानतो; तो निंदेने दुखावत नाही, स्तुतीने सुखावत नाही.
८. थंडी असो, उकाडा असो तो ते हवामान समवृत्तिने सहन करतो.

अनुक्रमणिका

९. त्याला कोणतीही गोष्ट प्रिय म्हणून हवीशी वाटत नाही, अप्रिय म्हणून नकोशी वाटत नाही.

१०. त्याची दृष्टी आत्मौपम्याची असते. म्हणजे ज्यामुळे स्वतःला सुख होते, त्यामुळे ते तसेच दुसऱ्यालाही होते व ज्यामुळे स्वतःला दुःख होते, त्यामुळे ते तसेच दुसऱ्यालाही होत असले पाहिजे हे तो ओळखतो. म्हणून तो दुसऱ्याला दुःख देत नाही, सुखच देतो.

समदर्शी किंवा साम्ययोगी सत्पुरुषाचे हे वर्णन जसे जुन्या-नव्या *गीते*च्या सर्वच भाष्यकारांना मान्य आहे, त्याप्रमाणे ते विनोबांनाही मान्य आहे. इतकेच नव्हे तर त्यांनी हा आदर्श प्रत्यक्ष स्वतःच्याच जीवनात उतरविला होता. अनेक आख्यायिका आहेत, माझ्यासारख्या शेकडो कार्यकर्त्यांचा अनेक वर्षांचा अनुभवही आहे की, विनोबा जुन्या अर्थानेही साम्ययोग या गीतार्थाचे आचरण करणारे, त्या साम्ययोगाचे समर्थन व प्रचार करणारे आधुनिक संत, आधुनिक ऋषी होते. पण विनोबांचे वैशिष्ट्य यात नव्हते. साम्ययोगाला त्यांनी जो नवा अर्थ दिला व तो अर्थ *गीते*तच गुप्त सुप्त असल्याचे जे त्यांना आढळून आले, त्यात त्यांचे वैशिष्ट्य होते. त्यात नवलाई होती. साम्यसूत्रांतील काही मोजक्या सूत्रांवरूनही हे स्पष्ट होऊ शकते.

साम्ययोगाचा क्रांतिकारी अर्थ

विनोबांनी रचलेल्या एकूण ५४० साम्यसूत्रांमध्ये बरीच सूत्रे अशी सापडतात की त्यात *ऋग्वेद* किंवा इतर वेद, उपनिषदे, *गीता*, *ब्रह्मसूत्रे* अथवा *योगसूत्रे* यांत आलेले शब्द विनोबांनी उचललेले आहेत. ही उसनवारी त्यांनी आपल्या सूत्रांचा, आपल्या विचारांचा जुन्या धार्मिक-आध्यात्मिक वाङ्मयाशी संबंध जोडण्यासाठी, जुन्या परंपरेचे ऋण मान्य करण्यासाठी केलेली आहे. इतकेच नव्हे तर त्यांनी एका जुन्या प्रस्तावनेत असे उघडपणे म्हटले होते की, "ही सूत्रे वेद, उपनिषदे इत्यादिकांतील सूचक शब्दांनी उपस्कृत आहेत."

१९५७ मध्ये कर्नाटकातील पदयात्रेतल्या साम्यसूत्रांवरच्या पहिल्याच प्रवचनात त्यांनी खालील उद्गार काढले होते :

"या सूत्रांतील शब्द अनेक ठिकाणांहून घेतलेले आहेत. काही वेदांतून, काही *गीते*तून, काही *ब्रह्मसूत्रां*तून, काही *भागवता*तून, काही *मनुस्मृती*तून, काही संतांच्या ग्रंथांतून."

विनोबांनी हे ऋण मान्य केले खरे; पण त्याबरोबरच त्यांनी स्वतःच्या विचारांचे प्रतिनिधित्व करणारे काही नवे शब्दही उपयोगात आणले असल्याचे श्रोत्यांना सांगितले. ते कोणते शब्द आणि ती कोणती सूत्रे हे आता पाहावयाचे आहे. कारण त्या सूत्रांवरून आणि विनोबांनी त्यावर केलेल्या भाष्यावरून विनोबांना अभिप्रेत असलेला साम्ययोग किती आधुनिक व किती क्रांतिकारी होता ते आपल्या लक्षात येते.

*गीताप्रवचनां*त चौदाव्या अध्यायाच्या प्रारंभीच प्रकृती या शब्दावर विनोबांनी कोटी केली आहे. अध्यात्मविषयक परिभाषेत पुरुष आणि प्रकृती असे दोन शब्द येतात. *गीते*त तिसऱ्या अध्यायातच प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या गुणांमुळे पुरुषाकडून कार्य करवून घेतले जाते 'कार्यते ह्यवशः कर्म।' असे म्हटले आहे. हे तीन गुण म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम. विनोबा म्हणतात:

> "वैद्य ज्याप्रमाणे प्रकृती तपासून उपचार सांगतो त्याप्रमाणे भगवंतांनी (म्हणजे श्रीकृष्णांनी) या चौदाव्या अध्यायात तमाम प्रकृती तपासून कोणते रोग जडले आहेत ते दाखविले आहे." – *गीताप्रवचनें*, पृ. १७४

म्हणून विनोबांनी यावर एक सूत्र रचले. ते म्हणजे 'प्रकृतीः शोध्या।' प्रकृती तपासावयाची आणि तंदुरुस्त करावयाची म्हणजे सत्त्व, रज व तम या तिन्ही गुणांना जिंकून, स्वतःच्या देहापासून आत्म्याला अलग करायचे. हे तिन्ही गुण जिंकायचे कसे? विनोबा प्रथम तमोगुणावरच हल्ला करतात. म्हणतात – 'प्रकृतीः शोध्या, श्रमसंजातवारिणा!' म्हणजे काय? तर प्रत्येक व्यक्तीने श्रम केले पाहिजेत व ते इतके केले पाहिजेत की शरीरातून घाम गळायला लागला पाहिजे. वरील सूत्रात 'वारि' शब्द आहे. संस्कृतात 'वारि' म्हणजे पाणी. पण येथे वारीचा अर्थ 'घाम' असा आहे. तमोगुण शरीरपरिश्रम करून जिंकता येतो. आळस हा 'शरीरस्थो महारिपुः' आहे, शरीरात राहणारा माणसाचा मोठा शत्रू आहे. विनोबांचे धार्मिक-आध्यात्मिक चिंतन त्यांनी व्यक्तीप्रमाणे समाजालाही लागू केले होते. आज समाजात सर्वत्र शारीरिक श्रम टाळण्याची प्रवृत्ति दिसून येते. म्हणून मोठ्या पोटतिडिकीने विनोबा म्हणतात :

> "शहाणे लोक श्रम टाळण्यासाठी सववी सांगतात.... 'उगीच शारीरिक श्रमात वेळ का दवडायचा?... आम्ही मानसिक काम करून राहिलो आहोत!' भल्या माणसा, मानसिक काम करतोस तर अन्नही मानसिक खा!..... समाजात अशा तऱ्हेने हे दोन भाग आहेत. एक मरमर मरणारे व दुसरे इकडची काडी तिकडे न करणारे." – *गीताप्रवचनें, पृ. १७६*

गांधीजींनी आणि विनोबांनी प्रसृत केलेल्या 'अहिंसा, सत्य, अस्तेय' आदी अकरा व्रतांत शरीरश्रमाच्या व्रताचा समावेश होता. गांधी-विनोबांना मानणाऱ्या सर्व आश्रमांत सर्वांनीच शरीरश्रम करण्याची एक जुनी प्रथा आहे. कोणतेही काम, कोणत्याही प्रकारच्या शारीरिक कष्टाचे काम, हे हलके मानले जात नाही. स्वतः विनोबा आठ आठ तासही श्रम करीत असत. भूदान-ग्रामदान यज्ञाच्या निमित्ताने त्यांनी तेरा वर्षे भारतभर पदयात्रा केली ही गोष्ट तर सर्वज्ञात आहेच. निष्कर्ष हा की, विनोबा साम्यवादी नव्हते, साम्ययोगी होते. समतेच्या तत्त्वाचे ते स्वतःच्या जीवनात आचरण करीत असत.

सोळाव्या अध्यायात दैवी संपदेच्या विवेचनानंतर आसुरी संपत्तीचे वर्णन आले आहे. साम्यसूत्रांतील व्याण्णवावे सूत्र आहेः 'स्वाम्यादि परिहरेत्।' ते त्याच विषयासंबंधी आहे. दुसऱ्यांवर स्वामित्व, सत्ता गाजविण्याची इच्छा धरू नये, ती टाळावी असा त्याचा भावार्थ आहे. त्यानंतरचे उपसूत्र आहे 'त्रिविध महत्त्वाकांक्षाः।' आपली राजकीय सत्ता, आपली संस्कृती आणि आपले सांपत्तिक वर्चस्व दुसऱ्यांवर लादण्याच्या तीन प्रकारच्या महत्त्वाकांक्षांच्या विरुद्ध इशारा देण्यासाठी ही व यापुढची चार-पाच सूत्रे विनोबांनी योजिली आहेत.

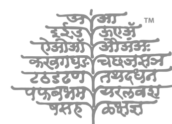
राजकीय, सांस्कृतिक आणि वित्तीय साम्राज्यवाद हीच आधुनिक काळातली आसुरी संपत्तीची उदाहरणे आहेत. विनोबांचा रोख विशेषतः वैदिक संस्कृतीचा वृथाभिमान बाळगणाऱ्या ब्राह्मणांवर, सत्तेचे व आर्थिक उत्पादनाचे केंद्रीकरण करू पाहणाऱ्या साम्यवादावर (कम्युनिझमवर) आणि व्यापाराच्या आणि लष्करी बळाच्या जोरावर आपली सत्ता दुसऱ्यांच्यावर लादणाऱ्या साम्राज्यशाहीवर आहे. या दृष्टीने पाहिल्यास विनोबांची साम्यसूत्रे आधुनिकतम झालेली आहेत असे आपल्याला आढळून येते. केवळ धार्मिक, आध्यात्मिक किंवा तात्त्विक विषयांच्या चर्चेतच ती अडकून पडलेली नाहीत हे उघड आहे.

विनोबा बुद्धियोगी होते, केवळ श्रद्धावादी नव्हते. प्राचीन परंपरेचा, संस्कृतीचा व धार्मिक-आध्यात्मिक साहित्याचा उचित अभिमान बाळगणारे होते; पण त्याचबरोबर त्यांनी आधुनिक, सामाजिक, आर्थिक व राजकीय मूल्यांचाही स्वीकार केलेला होता. धार्मिक-आध्यात्मिक पुरुषार्थ आणि सामाजिक, आर्थिक किंवा राजकीय ध्येयांचा पाठपुरावा यांत मूलतः काही विरोध आहे असे त्यांना वाटत नव्हते. याचे एक चांगले उदाहरण साम्यसूत्रांतच मिळते.

सत्तरावे साम्यसूत्र सांगते : 'महावाक्यमनुचिंतयेत्' – महावाक्याच्या अनुषंगाने सतत चिंतन करीत राहावे. कोणती बरें अशी महावाक्ये आहेत? चार महावाक्ये सुप्रसिद्ध आहेत. दोन *छांदोग्य उपनिषदा*तली आहेत, दोन *बृहदारण्यक उपनिषदा*तील आहेत. ती अशी :

- सर्वं खलु इदं ब्रह्म। – छां. ३-१४-१
- अयमात्मा ब्रह्म। – बृ. २-५-१९.
- अहं ब्रह्मास्मि। – बृ. १.४.१०
- तत्त्वमसि। – छां. ६.८ पासून पुढे १६ पर्यंत.

*गीते*च्या तेराव्या अध्यायाच्या संदर्भात विनोबाजींनी 'तत्त्वमसि' हेंच एक महावाक्य विवरणासाठी घेतले आहे. तेरावा अध्याय क्षेत्र (शरीर) आणि क्षेत्रज्ञ (आत्मा) यांचा विवेक करायला सांगतो. श्वेतकेतू प्रमाणेच विनोबा त्यांच्या श्रोत्यांपैकी, वाचकांपैकी आणि अन्य साधकांपैकी प्रत्येकाला सांगतात की, 'शरीरात् प्रवृहेत्' (६७) – तू देह नाहीस. तू आत्मा आहेस! ते तू आहेस! – या महावाक्याच्या संतत चिंतनाने माणूस निर्भय बनतो, देहाचा गुलाम न राहता तो देहाचा स्वामी बनतो. पण हे झाले आध्यात्मिक मूल्य. आध्यात्मिक साध्य. विनोबांनाही त्याची जाणीव आहे. म्हणून विनोबा लगेच त्याचा व्यावहारिक विनियोग सांगतात. १९३२ साली त्यांनी म्हटले होते :





"हा देह थोर तत्त्वासाठी मी फेकून देईन... सत्याग्रहात आपणास हेच शिक्षण मिळत आहे. देह व आत्मा या अलग वस्तू आहेत......

"देहाहून मी अलग आहे ही गोष्ट जोपर्यंत लक्षात येणार नाही, तोपर्यंत जुलमी लोक आमच्यावर जुलूम करतील, आम्हाला बंदेगुलाम करतील..... परंतु ही देहाची आसक्ती तुम्ही सोडा की लगेच तुम्ही सम्राट व्हाल, स्वतंत्र व्हाल!"

हाच विचार विनोबांनी 'ततः शासनमुक्तिः' या त्यापुढच्या म्हणजे एकाहत्तराव्या सूत्रात गोवला आहे. आणि त्याही पुढच्या 'आत्मशक्तेः भानात्।' या सूत्रात आत्म्याच्या शक्तीचे भान झाले, परमात्मशक्तीवर विश्वास दृढ झाला की जीवनाचे परम साध्य गाठणे सोपे होते असे सुचविले आहे.

अध्यात्म आणि आधुनिक मूल्ये यांची सांगड

गीता प्रवचनें ही १९३२ सालातली. जुने अध्यात्म आणि आधुनिक मूल्ये यांची विनोबा उत्तरोत्तर अधिक सांगड घालू लागले हे १९५१ नंतर साम्ययोगाच्या तत्त्वज्ञानावद्दल जेव्हा जेव्हा ते वोलत, तेव्हा तेव्हा लक्षात येऊ लागले. त्यांच्या भाषणा-प्रवचनांना *गीताप्रवचनां*तील आध्यात्मिक भूमिकेचा आधार तर होताच, पण त्याचवरोबर सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय समतेवरही ते भर देऊ लागले. *साम्ययोग का दर्शन* हा त्यांच्या व्याख्यानांचा हिंदीत प्रकाशित झालेला एक संग्रह आहे. त्यात आपल्याला त्यांच्या क्रांतिकारक विचारांचा सहजपणे परिचय होतो. एके ठिकाणी त्यांनी म्हटले आहे :

"मी कोण आहे? या प्रश्नाचें उत्तर देताना आमच्या पूर्वजांनी म्हटले : 'अहं ब्रह्मास्मि।' – मी ब्रह्म आहे. .... ही जी व्यापक अनुभूती आहे, त्याला वेदान्त म्हणतात. आता मी जर ब्रह्म आहे तर सर्वांशी समान व्यवहार करण्याचा माझा प्रयत्न असला पाहिजे. यालाच अहिंसा म्हणतात.... हा प्रयत्न सामाजिक जीवनातही दिसून आला पाहिजे. गावातले सर्व स्त्री-पुरुष एक आहेत, समान आहेत असा अनुभव घेण्याचा प्रयत्न झाला पाहिजे.

"समान व्यवहार म्हणजे जे सर्वांत अधिक दुःखी आहेत – (गरजू आहेत), सेव्य आहेत – त्यांच्याकडे प्रथम लक्ष देऊन त्यांची सेवा केली पाहिजे. अहिंसा तत्त्वाचे हे मर्म आहे. या अहिंसा तत्त्वाची आम्हाला सामाजिक जीवनात प्रस्थापना करावयाची आहे." – *साम्ययोग का दर्शन, पृ. १३*

हिंसेने झालेली क्रांती फार काळ टिकत नाही, एवढेच नव्हे तर ती खरी क्रांतीच नव्हे असे विनोबांचे म्हणणे आहे. क्रांती म्हणजे मूलभूत परिवर्तन, कायमचा वदल, समग्र वदल. जेथे साध्य आणि साधन दोन्ही शुद्ध असतील तेथेच खरी क्रांती होईल. सामाजिक समता म्हणजे अस्पृश्य, दलित असे कोणीही नाहीत, सर्व मानव समान आहेत; स्त्री आणि पुरुप यांची सामाजिक प्रतिष्ठाही समान आहे अशी स्थिती. आर्थिक समता म्हणजे श्रमजीवी आणि बुद्धिजीवी असा फरक केला जाता कामा नये. पंतप्रधानांपासून तो थेट पट्टेवाल्यापर्यंत सर्वांनी रोज थोडेतरी श्रमाचे, सामाजिकदृष्ट्या हलके मानले गेलेले काम, स्वतः केले पाहिजे असे विनोवाजी म्हणत. शंकराचार्यांपासून तो टिळकांपर्यंतच्या *गीते*च्या एकाही भाष्यकाराने सामाजिक, आर्थिक समतेचा हा असा आधुनिक मूल्यांचा स्वीकार करणारा क्रांतिकारी अर्थ लावला नव्हता. समत्व, समता, साम्य म्हणजे चित्ताचे समत्व, सुखदुःखादी, रागद्वेषादी द्वंद्वांच्यामुळे स्वतःचे मानसिक संतुलन, मनाचा समतोल विघडू न देणे; व अंती ब्रह्मासारखे समत्व म्हणजे अविकारित्व अंगी बाणविणे म्हणजे परमसाम्य होय, असेच ते सर्व थोर भाष्यकार मानीत आले. पण काही अंशी गांधीजींनी व अधिक खोलात जाऊन विनोवाजींनी सामाजिक, आर्थिक व राजनीतिक साम्यांचाही परमसाम्याच्या मार्गातील पायऱ्या म्हणून समावेश केला, जुन्या अर्थात नव्या अर्थाची भर घातली आणि साम्ययोगाचा आशय केवळ आध्यात्मिक, पारलौकिक अथवा मानसिक होता तो व्यापक, गहन, व्यावहारिक, विस्तृत आणि कालानुकूल केला.

साम्यसूत्रांतील अनेक शब्दांच्या आणि वाक्यखंडांच्या बाबतीत विनोबांनी प्राचीन धर्मग्रंथांतून बरीच उसनवारी केलेली आहे असे एकदा वर म्हटले आहे. साम्यसूत्रांतील खुद्द पहिल्याच सूत्रातील 'परमसाम्य' हा शब्द विनोबांनी

*मुंडकोपनिषदा*तून उचलला आहे. तसेच शेवटच्या सूत्राची म्हणजे 'अहंमुक्तिः शब्दात्, अहंमुक्तिः शब्दात्।' या सूत्राची जी रचना आहे ती त्यांनी *वेदान्तदर्शना*च्या, म्हणजे *ब्रह्मसूत्रां*च्या, शेवटच्या सूत्राचे अनुकरण करून केलेली आहे. *ब्रह्मसूत्रां*चा शेवट 'अनावृत्तिः शब्दात्, अनावृत्तिः शब्दात्।' या सूत्राने झालेला आहे.

*मुंडकोपनिषदा*तले परमसाम्य आणि विनोबांच्या साम्यसूत्रातले परमसाम्य ही अंतिमतः एकच आहेत. तृतीय मुण्डकाच्या प्रथम खंडातल्या तिसऱ्या श्लोकाचा उत्तरार्ध खालीलप्रमाणे आहे.

तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय
निरंजनः परमं साम्यमुपैति।

याचा अर्थ असा की, जेव्हा द्रष्ट्या जीवात्म्याला परमात्म्याचे दर्शन होते तेव्हा तो ज्ञानी (विद्वान्) आपली पापपुण्ये झटकून टाकून निर्मळ होत्साता, परमोच्च साम्याची प्राप्ती करून घेतो.

आता विनोबांच्या 'परमसाम्या'चा आशय काय आहे? त्यांच्या दृष्टीने साम्ये निरनिराळ्या पातळ्यांवरची असतात. शरीरात निरनिराळ्या प्रकारची, परस्परविरुद्ध गुणांची, रसायने तयार होत असतात. त्यांच्यात साम्य असले (इंग्रजीत सांगायचे झाले तर त्यांच्यात इक्विलिब्रियम् असला) तर आरोग्य उत्तम राहते. मनाचा समतोलपणा, चित्ताचे समत्व हे मानसिक साम्य झाले. मनोनिग्रहामुळे मानसिक साम्य साधते. मनाचा समतोल बिघडला की मानसिक स्वास्थ्य नाहीसे होते. आध्यात्मिक साधनेलासुद्धा आधार म्हणून मानसिक साम्याची गरज आहेच. पण आजच्या युगप्रवाहाला अनुसरून काही नवीन प्रकारची साम्ये आज ध्येयरूप होऊन पुढे आली आहेत. सामाजिक समता, आर्थिक समता किंवा राजकीय समता ही ती नवीन साम्ये होत. विनोबाजींच्या साम्ययोगात सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय क्षेत्रात समता स्थापण्याच्या ध्येयाला महत्त्वाचे स्थान आहे. पूर्वीच्या *गीते*च्या भाष्यकारांच्या आणि विनोबांच्या भूमिकेत हाच मोठा फरक आहे. तरीसुद्धा परमसाम्य हे परमच असल्यामुळे विनोबांच्या दृष्टीनेही बाकीची साम्ये त्यांना त्यामानाने गौणच वाटतात. एका प्रवचनात ते म्हणाले होते :

> "आर्थिक किंवा सामाजिक साम्यापेक्षा मानसिक साम्य श्रेष्ठ आहे यात मुळीच शंका नाही. परंतु ही तिन्ही साम्ये ज्याच्या पोटात सामावून जातात असे एक आत्यंतिक साम्य आहे ते म्हणजे परमसाम्य....
> "परमसाम्य म्हणजे ब्रह्मप्राप्ती.... आर्थिक, सामाजिक, मानसिक साम्ये स्थापित करावयाची आहेत.... ही खालची साम्ये स्थापित केली की आपोआपच त्या परमसाम्याचे दर्शन होणार आहे." – *साम्यसूत्रे (मराठी, १९५८), पृ. ६-७.*

विनोबांच्या दृष्टीने साम्ययोग म्हणजे सर्वांगीण क्रांती. क्रांतीसाठी क्रांतदर्शनाची आवश्यकता असते असे विनोबा म्हणत.

बुद्ध भगवानांनी करुणेचा जो विचार दिला, त्यामुळे त्या काळच्या समाजात क्रांतिकारी परिवर्तन झाले हे उदाहरणही विनोबा देत असत. *साम्यसूत्राणि* या आपल्या रचनेत आधुनिक काळाला अनुकूल असे क्रांतदर्शन आहे असा विनोबांचा यथार्थ दावा होता. याबाबतीत त्यांनी आपले म्हणणे खालीलप्रमाणे मांडले आहे :

> "हल्लीचा समाज आम्ही बदलू इच्छितो. आजच्या समाजातील अनेक प्रस्थापित मूल्ये आम्हाला मान्य नाहीत. आम्हाला सार्वभौम क्रांतीची आवश्यकता वाटते. जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत आम्ही क्रांती करू पाहात आहोत... साम्ययोग आणण्याचे कार्य मूलभूत, समग्र, सर्वांगीण क्रांतीचे कार्य आहे... क्रांतीसाठी (मात्र) क्रांतदर्शनाची आवश्यकता असते." – *साम्ययोग का दर्शन, पृ. ६३ ते ९३*

जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत क्रांती करावयाची म्हणजे मग ती राजकीय क्षेत्रातही घडवून आणली पाहिजे. 'ततः शासनमुक्तिः।' अशा एका साम्यसूत्राचा उल्लेख यापूर्वी वर थोड्याशा निराळ्या संदर्भात करण्यात आला होता. पण तेथे दिला आहे त्यापेक्षा थोड्या आणखी व्यापक अर्थानेसुद्धा या विशिष्ट साम्यसूत्राचा अर्थ विनोबांना अभिप्रेत होता. गांधीजींप्रमाणेच विनोबाही 'अहिंसक अराजकतावादी (नॉन्व्हॉयोलंट अनार्किस्ट्)' होते आणि आर्थिक क्रांतीचे उद्गाते होते. कसे ते खालील उताऱ्यावरून आपल्या लक्षात येते. (भाषा सोपी असल्यामुळे मूळ हिंदी मजकूरच येथे उद्धृत केला आहे.) :

अनुक्रमणिका

"समाज में किसीभी सत्ताका शासन न हो। सद्विचार का अनुशासन हो। व्यक्ति की सब शक्तियाँ समाज को समर्पित हो। समाज की ओर से व्यक्ति को विकास के अवसर प्राप्त हो। इमानदारी से, शक्ति के अनुरूप, की गयी सब तरह की सेवाओं का नैतिक, सामाजिक और आर्थिक मूल्य समान माना जाय।" – *साम्ययोग का दर्शन (मलपृष्ठ)*

यात 'सर्व प्रकारच्या सेवांचे आर्थिक मूल्य सारखे मानले जावे' ही सूचना क्रांतिकारकच आहे. गांधीजींनीही ही कल्पना मांडली होती आणि ती त्यांना जॉन् रस्किन या इंग्रज चिंतकाच्या *अन् टु धिस लास्ट* या सुप्रसिद्ध पुस्तकाच्या अध्ययनानंतर सुचली होती. या कल्पनेमागील स्पष्ट विचार असा आहे की, आजच्या समाजात दिसून येणारी पराकोटीची आर्थिक विषमता सहन करण्यास साम्ययोग तयार नाही. डॉक्टर, शेतकरी व मजूर यांना समान वेतन मिळाले पाहिजे या तत्त्वावर रस्किनने आपल्या पुस्तकात भर दिला होता. गांधी-विनोबांनी तो विचार आत्मसात केला होता. समाजात स्थूलमानाने आर्थिक समता प्रस्थापित करणे हा साम्ययोगाच्या अनेक कार्यक्रमांपैकी एक महत्त्वाचा कार्यक्रम आहे.

विनोबा हे विसाव्या शतकातल्या भारतातले एक गाढे विद्वान, संस्कृतमध्ये सहज रचना करू शकणारे, पण त्याबरोबर आधुनिक मूल्यांचा स्वीकार केलेले शास्त्री-पंडित, जुन्या प्रकारचे प्रत्यक्ष भंगीकाम करणारे शुचिर्भूत ब्राह्मण, प्रतिभावान साहित्यिक, 'मेणाहुनी मऊ, पण कठीण वज्राला भेदणारे' साधु पुरुष, परम भागवत, भगिनींसाठी ब्रह्मविद्यामंदिराची स्थापना करून अध्यात्माच्या क्षेत्रात स्त्री-पुरुष समानता आणू पाहणारे मुलखावेगळे समाजसुधारक, दूरदर्शी धर्मसुधारक, भारतीयांना सर्वधर्मसमभावाची शिकवण देणारे मानवताधर्मी, स्वधर्मपालनारात निष्काम कर्मयोगी, धगधगीत वैराग्याचा आदर्श समाजापुढे ठेवणारे श्रेष्ठ संन्यासी, अहिंसक क्रांतिकारक, श्रमनिष्ठाव्रती आचार्य, आत्मौपम्याचे वर्षानुवर्षे आचरण करणारे परमयोगी, सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय साम्याबरोबरच (समतेवरोबरच) मानवसमाजापुढे 'परमसाम्या'चे आध्यात्मिक ध्येय प्रस्तुत करणारे महान् ऋषी, महान् तत्त्वचिंतक, महान् संत आणि सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे आध्यात्मिक पायावर आधारलेल्या, नव्या जीवनस्पर्शी विचारसरणीची म्हणजेच सर्वोदयाची अथवा साम्ययोगाची जगाला दीक्षा देऊ पाहणारे युग पुरुष होते!

माझ्या (आश्रमातील) बहुतेक मुलांना आणि जी मला महाबुद्धिमान भासली त्यांनाही एखादा उद्योग पूर्ण हातात असल्याशिवाय एखाद तासापेक्षा अधिक मी कधीच शिकविले नाही. ज्यांनी स्वावलंबनोपयोगी एखादी उद्योग-कला हस्तगत केली आहे, ज्यांना नीतीचे वळण लागले आहे, ज्यांच्या हातून २/४ वर्षे सेवा घडली आहे, अशांनाच विशेष शिक्षणासाठी मी हातात घेतले आहे. केवळ निर्बुद्धाला धंदेशिक्षण द्यावे अशी माझी दृष्टी नाही. अल्प अथवा विशाल बुद्धीच्या सर्वच विद्यार्थ्यांना (१) संपूर्ण स्वावलंबनशक्ती, (२) नैतिक वळण, (३) सेवावृत्ति निर्माण होईपर्यंत एखाद तासापलीकडे अक्षरशिक्षण देऊच नये. त्यानंतर हवे असेल त्याला केवळ अक्षरशिक्षण नव्हे पण अक्षरद्वारा बौद्धिक शिक्षण भरपूर द्यावे अशी माझी पद्धती आहे."

– **विनोबा** *(एका पत्रामधून – विनोबा-जीवन-दर्शन, पृ. २९५)*

अनुक्रमणिका

विनोबांची *विचारपोथी*

देवदत्त दाभोलकर

अणोरणीयान्
महतो महीयान् –

हरिः ॐ

*विचारपोथी*च्या 'निवेदना'त विनोबांनी लिहिले आहे :

"चिंतनातून प्रयोग आणि प्रयोगांतून चिंतन अशी माझ्या जीवनाची घडण बसली आहे. हिलाच मी निदिध्यास म्हणतो. निदिध्यासातून विचार स्फुरत राहतात. ते टाचून ठेवण्याची वृत्ति सामान्यतः मला होत नाही. पण मनाच्या एका विशिष्ट अवस्थेत एकदा अशी वृत्ति उगवली होती. सारेच विचार लिहीत नव्हतो. थोडे लिहीत होतो. त्यांची ही *विचारपोथी* बनली आहे. सुदैवाने ही प्रेरणा फार दिवस टिकली नाही. थोड्याच दिवसांत मावळली."

विनोबांच्या सुदैवाने व आपणा सर्वांच्या दुर्दैवाने असेही आपल्याला म्हणता येईल. विनोबा 'सुदैवाने' असे का म्हणतात हे त्यांच्या एकूण विचारविश्वाच्या आयामांचे आकलन झाल्याखेरीज लक्षात येणार नाही. 'आपल्या दुर्दैवाने' असे आपल्याला का म्हणावेसे वाटते ते आपणा सर्वांना स्पष्ट आहे.

विनोबा पुढे लिहितात :

"हे विचार सुभाषितासारखे नाहीत. सुभाषिताला आकार लागतो. हे जवळजवळ निराकार आहेत. ते सूत्रासारखेही नाहीत. सूत्राला तर्कबद्धता पाहिजे असते. हे मोकळे आहेत. मग ह्यांना काय नाव द्यावयाचे?

"मी ह्यांना 'अर्धवट पुटपुटणे' म्हणतो. ह्या विचारांना श्रुतींचे अवलंबन तर आहेच, तथापि ते आपल्या परी निरालंबही आहेत. ज्ञानदेवांची परिभाषा योजिणे क्षम्य मानल्यास हा एक वाचा-ऋण फेडण्याचा प्रयत्न म्हणता येईल."

विनोबा 'राम हरि' अशी आपली स्वाक्षरी करीत. ती स्वाक्षरी तुमच्या आमच्या सोयीसाठी होती. त्यांची खरी स्वाक्षरी 'हरिः ॐ' अशी होती.

त्याहून सूक्ष्म म्हणजे केवल ॐ,
त्याहूनही सूक्ष्म म्हणजे ॐ चाही निरास,
अन्ततः या निरासाचाही निरास.

हे भान असले तरच विनोबांच्या विचारकणिकांचे काही स्फुल्लिंग आपले जीवन उजळून टाकू शकतात.

प्रेरणा परमात्म्याची

एखाद्या महापुरुषाने आपल्या चिंतनाचे क्षण अशा पद्धतीने चित्रित केल्याची केवळ दोन उदाहरणे जगाच्या वाङ्मयाच्या इतिहासात मला आढळतात. एक सुमारे दोन हजार वर्षांपूर्वीचे सम्राट मार्कस ऑरेलिअसच्या 'Meditations' चे व दुसरे यूनोच्या सहकार्यवाह डाग हॅमरशील्ड यांच्या सुमारे अर्धशतकापूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या 'Markings' चे. (गांधीजींनी एका भक्ताच्या आग्रहावरून दर दिवशी एक चिंतन नोंदण्याचा प्रयोग जीवनाच्या अखेरच्या कालखंडात वर्षभर केला होता. त्याचे एक आगळे महत्त्व आहे. परंतु तो या प्रकारात मोडत नाही.) याचा येथे केवळ निर्देश करतो. याहून अधिक तुलना येथे करत नाही. ही सर्व आपापल्या परीने सरसच आहेत.

अनुक्रमणिका

सुभाषिते व सूत्रे यांच्यामध्ये तरंगणाऱ्या विनोबांच्या या विचारांची, विनोबांची स्वतःची अशी काही खास वैशिष्ट्ये आहेत. सुभाषिते अशी विनोबांनी फार कमी लिहिली. सूत्रमय मांडणीचे त्यांना आकर्षण होते. मिताक्षरता, अर्थबहुलता व स्वतंत्र नवीन चिंतनाला वाव ही सूत्राची सामर्थ्यस्थाने असतात. त्या पद्धतीच्या विनोबांच्या मांडणीचे सर्वोत्कृष्ट उदाहरण *साम्यसूत्रे* हे आहे. परंतु विनोबांचे पुष्कळसे लेखन हे सुभाषिते व सूत्रे यांचा सुवर्णमध्य साधणारे झालेले आहे. एक तर त्यांनी आग्रहाने बैठक मांडून ग्रंथरचना करावयाचीच म्हणून कधी केली नाही. तो त्यांचा 'स्व'भाव नव्हता. त्यामुळे त्यांचे लेखन म्हणून आपण जे पाहतो ते पुष्कळसे त्यांच्या चिंतनांचे, संभाषणांचे, व्याख्यानांचे, प्रवचनांचे, टिपणांचे इतरांनी केलेले संकलन आहे. कदाचित त्यांनी लिहिलेल्या काही प्रस्तावनाच याला अपवाद म्हणून दाखविता येतील.

आणि या साऱ्या 'लेखना'चे कर्तृत्वही विनोबा स्वतःकडे घेत नसत.

प्रेरणा परमात्म्याची । महात्म्याची प्रसन्नता

वाणी संतकृपेचीही । विन्याची कृतिशून्यता

असे त्यांच्या वृत्तिचे वर्णन त्यांनी स्वतःच केले आहे. त्यांनी एक ठिकाणी असेही म्हटले आहे :

"मी जे काही लिहिले आहे ते माझे नाही. मी माझ्या स्वामीचा पाईक आहे. थोरांकडून ते मला मिळाले आणि ते मी वाटीत आहे. कवि रेव्हरंड टिळक यांनी म्हटले आहे :

"तूझ्या महोदार सारस्वताच्या महासागरींचा जरी मी न मी

झालो तरी गे तृषा मन्मनीची कधीहि कधीहि न होणे कमी

"मला असे विचारधन लाभले आणि ते मी थोडेफार वाटले. मी एक 'रिटेल डीलर', फुटकळ व्यापारी आहे. मोठ्या मोठ्या व्यापाऱ्यांकडून माल घेतो आणि तो वाटतो." (*अहिंसेचा शोध* : पृ. १७२)

तुकाराम असाच फुटकळ व्यापार करीत होता असे कोणी त्यांना सांगितले असते तर विनोबांच्या डोळ्यांत विनयाचे परंतु आनंदाचे अश्रू उभे राहिले असते.

विन्याची कृतिशून्यता

'विन्यांची कृतिशून्यता' हीही थोडी समजून घेतली पाहिजे. "आई, मीदेखील शेतीच करतो; मी मनाची शेती करतो" हे बुद्धाने एका महिलेला दिलेले उत्तर आपल्या आयुष्याच्या पूर्वार्धात विनोबांना सहजपणे आणि समर्पकतेने देता आले असते. गांधीजी गेले आणि विनोबांच्या आयुष्याच्या उत्तरार्धात त्यांना बाहेरच्या जगात पाऊल टाकावे लागले. "मैं गांधीजीने पाला हुवा एक जंगली जानवर था। और बापूजी होते तो मैं कभी बाहर निकल नही पडता।" हे जगन्नाथपुरीच्या सर्वोदय संमेलनात अश्रूंनी भिजून बाहेर आलेले उद्‌गार मी ऐकले आहेत. परंतु तसे बाहेर पडल्यानंतर केवळ व्यावहारिक दृष्टीने पाहिले तरी केवढे प्रचंड कार्य विनोबांनी उभे केले. भूदान आंदोलनाने तर अखिल जगाला एक दशक तरी दिपवून टाकले.

मग 'कृतिशून्यता' कशी?

'आत्मनो मोक्षार्थं जगदहिताय च।' या वचनात 'आत्मनो मोक्षार्थम्' ला अग्रस्थान देण्यात आले आहे ते केवळ रचनेच्या सुभगतेसाठी नाही. विनोबांचा आपल्या जीवनात अंतरात्म्याच्या विकासाला अग्रस्थान देण्याचाच प्रयास होता. त्याच्या आड येत असेल तर भूदान आंदोलनदेखील बाजूला ठेवावयास ते तयार होते. हा उच्चतर स्वार्थ नव्हता तर सूक्ष्मतम जाणीव होती. 'तस्मात् असक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर।' ही गीतेने दिलेली गुरुकिल्ली त्यांच्या हातात होती.

महात्म्याची प्रसन्नता

असे कर्म आणि चिंतन यांचा परस्परसंबंध काय? असे कर्म चिंतनासाठी उपयोगी, निरुपयोगी की दुरुपयोगी? सुदैवाने याविषयीचा गांधीजींचा व विनोबांचा एक संवाद उपलब्ध आहे. आपल्या चिंतनाच्या चार आधारात

'महात्म्याची प्रसन्नता' हा निर्देश विनोबांनी का केला हे त्यामुळे आपल्या लक्षात येते व तो केवळ औपचारिक आदराचा भाग नव्हता हेही आपल्या मनात ठसते. संवाद असा :

'१९४५ च्या जुलैमधील गोष्ट. सिवनी (मध्यप्रदेश)च्या तुरुंगातून सुटल्यावर विनोबा बापूंना भेटले. बापूजींनी विचारले : "तुरुंगातून काही नवा विचार घेऊन आला आहात काय?'

'विनोबा म्हणाले : "या वेळेला मी एक निर्णय करून आलो आहे. त्याला तुमची संमती हवी आहे. कोणत्याही संस्थेत सभासद म्हणून राहावयाचे नाही असा माझा विचार आहे. मी तसाही राजकीय पक्षात नव्हतोच पण रचनात्मक संस्थांत आहे. त्यामधूनही मला बाजूला झाले पाहिजे."

' "बाजूला व्हावयाचे कारण काय?" बापूंनी विचारले.

' "अहिंसा शक्तीचा शोध घेण्यासाठी", विनोबा म्हणाले, "तसे केल्याशिवाय अहिंसेत माझी पुढे प्रगती होणार नाही."

'बापू समजले आणि त्यांनी संमती दिली. नंतर आपल्या विशेष पद्धतीने विनोबांच्या विचारांचा अर्थ केला. "म्हणजे तुम्ही सगळ्या संस्थांची सेवा करीत राहाल पण कोणताही फायदा घेणार नाही."

'बापूंचे शिक्कामोर्तब झाल्यानंतर मग कुणाचेच काही चालले नाही. सर्व संस्थांच्या मंडळींना बापूंनीच विनोबांच्या वतीने समजाविले, "सगळ्या उपाधीतून मुक्त झाल्यावर चिंतन चालते त्याचा परिणाम चांगला निघतो. डोक्यावर उपाधींचे ओझे वागवून चिंतन केले तर ते मुक्त चिंतन होत नाही. अशा रीतीने कोणत्याही नव्या वस्तूचा – विचारांचा – शोध घेता येत नाही." ' (अमृत मोदी : *महर्षि विनोबा*, १९८४ पृ. ६१-६२)

मुक्त चिंतन

विचार, चिंतन, मुक्त चिंतन यातही विनोबा भेद करतात. (या दृष्टीने *विचारपोथी* हे नावही त्यांना किती समीचीत वाटले असेल हाही एक विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे.

अन्य संदर्भात १९५७ मध्ये लिहिलेल्या एका पत्रात विनोबा लिहितात :

"मेरा शब्द विचार-सर्वस्व् नही है, 'चिंतन-सर्वस्व' है। विचार बाहर का कवच है। चिंतन अंदर का हार्द है। तुकाराम भोजनादि करते थे, उसके लिये उन्हें परिश्रम भी करने पडते थे और उसके लिये उन्हे थोडा-बहुत विचार भी करना पडता था, जिसपर भी उनका चिंतन ईश्वर को समर्पित था। इस दृष्टांतसे अर्थबोध होगा। चिंतन और विचार में जो फरक है, वह ध्यान में आने पर आपकी पहेली सुलझ जायेगी।" (*विनोबा साहित्य*, खंड १३, पृ. ४४६)

विचार आणि चिंतन यात विनोबा जसा फरक करतात तसाच प्रत्यक्ष कृती आणि लेखन-वाचन यातही करतात. *मधुकर* या 'महाराष्ट्र धर्म' साप्ताहिकातील (सन १९२४-१९२७) विशिष्ट लिखाणाच्या लेखसंग्रहात 'नवे वर्ष' या आपल्या लेखात ते सांगतात :

" 'महाराष्ट्र-धर्मा'चे एक वर्ष संपले. आज नव्या वर्षाचा नवा अंक निघत आहे. माझ्या कल्पनेप्रमाणे वाचकांची सेवा करण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. ... मला लिहिण्याचा मनापासून कंटाळा आहे. मी नाइलाज होऊन लिहितो. वाचकांना ते वाचण्याचा कंटाळा असावा अशी माझी इच्छा आहे. त्यांनीही नाइलाज होऊन वाचावे. माझी कर्तव्ये करून उरलेल्या वेळात मी लिहितो आणि लिहीन. वाचकांनीही आपली इतर कर्तव्ये सांभाळून वाचावे." (*मधुकर*, १९३६, पृ. ६८-६९)

महाविद्यालयात शिकत असताना सुमारे साठ वर्षांपूर्वी मी हे प्रथम वाचले. हे वाचल्यानंतर शरमेच्या नाइलाजाने मी ते तसेच खाली ठेवले हे अजूनही स्पष्टपणे आठवते. पण ते सर्व तितकेच राहिले.

'स्व'धर्मावर आधारित कृतीची प्रेरणा, आधार व अस्तर असणाऱ्या विनोबांच्या चिंतनाचे महत्त्व म्हणूनच अनन्यसाधारण आहे. 'आणि आकाशात पक्षांची पावले उमटत नाहीत' अशा झेन पद्धतीने चाललेले हे चिंतन कुणाला किती उंच, किती दूर वा किती खोल नेईल हे ज्याच्या त्याच्या विचारविश्वाच्या क्षितिजावर अवलंबून राहील. 'विश्वाचा आकार केवढा? ज्याच्या त्याच्या डोक्याएवढा' हेच शेवटी खरे.

आपल्या भाग्याने व जवळजवळ आपल्यासारख्यांना वस्तुपाठ म्हणून विनोबांची अनेक विवरणे उपलब्ध आहेत. विचारदोहन म्हणेज काय याचीही ही प्रात्यक्षिके आहेत. नाहीतर अनेक विचार आपण एका झेपेतच पार करत असतो.

अब्धिर्लंघित एव वानरभटैः किन्त्वस्य गम्भीरताम् ।

आपातालनिमग्नपिवरतनुर्जानाति मन्द्राचलः ।।

या वचनातील आशय विनोबांची विवरणे-विवेचने वाचताना येतो.

'रामनाम' – एक उदाहरण

रामनामावरील विनोबांचे हे टिपण पाहा :

"एकजण म्हणाला – पाप्यांना एक चांगला आधार दिला तुम्ही ! सदाचाराचे कष्ट नाहीत. पाप करीत जावे आणि नाम घेऊन त्या पापातून सुटून जावे. तेव्हा मी मनात म्हटले की, काय आम्ही पुण्य करीत गेल्याने जुने पाप झिजून जाईल? त्याने एवढेच होणार ना, की पापही डोक्यावर वसले आणि पुण्यही डोक्यावर बसले. पापाचा समूळ नाश करण्याची शक्ती पुण्य कुठून आणणार? हे तर तसेच झाले की, पाप करून धन मिळवले आणि दान करून आपण मानून घेतले की, पाप धुतले गेले. आपल्याला तर प्रत्यक्ष अनुभव येतो की दान केल्याने पाप नाहीसे होत नाही; उलट पुण्याचा अहंकार डोक्यावर बसतो. म्हणून जो जीवात्मा पापही करू शकतो आणि पुण्यही करू शकतो त्याची स्वतःची शक्ती पापाचा समूळ नाश करण्याला पुरेशी असू शकत नाही यात मला मुळीच शंका नाही. जीवात्म्याहून वेगळी दुसरी एखादी शक्ती, जिच्या बळावर पापवासनेचा क्षय होऊ शकेल अशी असली पाहिजे. आणि भक्तिमार्गाची हीच खुवी आहे की, त्याने ही दुसरी शक्ती दाखवून माणसाची कर्मविपाकातून सुटका केली आहे. परमेश्वराच्या नावाने चित्तच शुद्ध होऊन निघते. जिथून पाप आणि पुण्य दोहोंचा उगम होतो तो मूळ झराच परिशुद्ध होतो. ही अनुभवाची गोष्ट आहे आणि हा अनुभव थोड्या लोकांनी नव्हे तर लक्षावधी लोकांनी घेतला आहे म्हणून रामजन्मासारखे नाटकप्रसंग करून आम्ही आपली नामश्रद्धा दृढ करीत असतो." ('सेवक', मे १९५०)

या अशा चिंतनाच्या अलीकडे आपण कुठे अटकतो किंवा याच्या पलीकडे किती प्रवास करू शकतो ते आपल्या रुचीवर, वृत्तिवर आणि कुवतीवर अवलंबून आहे. ही सर्व मांडणीच आपण नाकारली तरीही विनोबा आपल्याकडे सहानुभूतीनेच पाहतील. आपली Wave length वेगळी आहे हे ते ओळखतील व स्वतःच्या Wave length चा आग्रहही धरणार नाहीत.

*विचारपोथी*त आलेले विचार हे सुटे विचार आहेत. त्यांचे चिंतनात, मुक्त चिंतनात परिवर्तन करण्याची सवड विनोबांनी आपल्याला ठेवलेली आहे. त्यांनी ते ते विचार आले त्या त्या वेळी ते तसेच टिपून ठेवले आहेत. त्याचे परिष्करण करण्याचीही यत्किंचितदेखील तसदी त्यांनी घेतलेली नाही. क्वचित एखाद्या ठिकाणी 'विचार स्फुरला तसा लिहून ठेवत आहे; अर्थाचा नीट उलगडा होत नाही' अशा स्वरूपाचीही (वि. क्र. ५७३) नोंद आहे. मानसशास्त्राच्या एखाद्या अभ्यासकाला विनोबांच्या मानसाच्या जडणघडणीचा अभ्यास करताना या विचारांचे सखोल परिशीलन करणे महत्त्वाचे वाटावे.

तुमच्या आमच्यासाठी हे एक प्रातिभदर्शन आहे. विनोबांनी उपनिषदांना प्रातिभदर्शन असे म्हटले आहे; अशा प्रातिभदर्शनाकडे शब्दांच्या साहाय्याने परंतु शेवटी शब्दांना दूर सारूनच जावे लागते असेही सांगितले आहे. (मैत्री, नवंबर १९८३, पृ. ९२०). विनोबांच्या प्रातिभदर्शनाच्या आकलनासाठीही याच प्रक्रियेची आवश्यकता आहे.

विनोबांचे गन्तव्य

विनोबांनी आपल्या जीवनतत्त्वज्ञानाचा निष्कर्ष एका श्लोकात मांडला आहे.

वेद-वेदान्त-गीतानां विनुना सार उद्धृतः ।

ब्रह्म सत्यं जगत्स्फूर्तिः जीवनं सत्यशोधनम् ।।

अनुक्रमणिका

विनोबांच्या मनात आद्य श्री शंकराचार्यांच्या विषयी पराकोटीचा आदर वसत होता. वरील दुसऱ्या ओळीतील आशय स्पष्टपणे वेगळा असला तरी त्या ओळीच्या ध्वनीत शंकराचार्यांचे पडसाद स्पष्ट ऐकू येतात.

'जीवनम् सत्यशोधनम्' या आपल्या जीवनदृष्टीचे व तद्विषयक संशोधनाचे काही सूचन *विचारपोथी*तील (आवृत्ति दुसरी, १९४६) क्र. २०१ च्या विचारात आढळते. तेथे विनोबा लिहितात :

"मला संतांची वचने पूज्य आहेत, माझ्या कल्पना प्रिय आहेत, सत्य प्रमाण आहे. माझ्या कल्पनांप्रमाणे मला वागणे भाग आहे. कारण स्वधर्म अवाध्य आहे. पण संतांचा आधारही मी सोडू शकत नाही. म्हणून माझ्या कल्पनांचा संतांच्या वचनांशी मेळ घालण्याचे कर्तव्य मला प्राप्त होते. सत्यधर्मावर दृष्टी स्थिर असल्यामुळे असा मेळ घालणे मला जड जात नाही. सत्यधर्माच्या प्रकाशात संतांच्या मार्गावरून माझ्या कल्पनांच्या पायांनी चालण्याचा मी प्रयत्न करतो."

'मनःपूतं समाचरेत्' (मूळ अर्थाने) असाच या मांडणीचा आशय थोडक्यात सांगता येईल. विशुद्ध मन व सुबुद्ध 'स्व'धर्म आचरण ही या वचनात अध्याहृत आहेत असे समजावयास हरकत नाही.

'स्वं'धर्माविषयी विनोबा सांगतात : (वि. क्र. ३८५) "स्व-धर्म ठरवावा लागत नाही. कारण आपण काही आकाशातून अचानक पडलेलो नाही. आपल्यामागे प्रवाह आहे. स्व-धर्म या प्रवाहाने ठरतो." अन्यत्र स्व-धर्माविषयी विनोबांनी अधिक नेमकेपणाने सांगितले आहे. आपली आंतरिक प्रवृत्ति व समाजाची गरज या दोन सरळ रेषांचा छेद ज्या विंदूत होतो तेथे आपला स्व-धर्म उभा आहे असे समजावे असे त्यांचे मार्गदर्शन आहे.

विनोबांना त्यांचे गन्तव्य गीतेने सांगितले होते :

अर्जुना स्थिति ही ब्राह्मी पावता न चळे पुन्हा
टिकूनि अंत-काळींहि ब्रह्मनिर्वाण मेळवी ।। (गीताई २:७२)

असे गीता त्याचे वर्णन करते. तेच गीता पुन्हा अन्यत्र सांगते :

मुखें ॐ ब्रह्म उच्चारी अंतरी मज आठवी
ह्या परी देह ठेवूनि जाय थोर गतीस तो ।। (गीताई ८:१३)

विनोबांनी हे गन्तव्य साध्य-सिद्ध केले याला त्यांचे महानिर्वाण साक्ष आहे.

आणि अवगन्तव्य

हे 'गन्तव्य' कसे गाठावे याचा मार्गही *गीते*नेच विनोबांना सांगितला होता. जीवनाच्या सख्या, आर्ष, विरागी तपःसाधनेच्या काळातही विनोबांचे डोळे तीन स्मरणांनी ओलावत असत. आई, बापू आणि रामनाम. आईच्या बरोबरीचे स्थान आपल्या जीवनात त्यांनी *गीते*ला दिले होते.

गीताई माउली माझी तिचा मी बाळ नेणता
पडता रडता घेई उचलुनि कडेवरी।

ही आपली भावना त्यांनी *गीताई*च्या प्रथम पृष्ठावर मुद्रित केली आहे.

*भगवद्गीते*च्या निवेदनातच भावना आणि बुद्धी यांचे एक मनोज्ञ मिश्रण आहे. विनोबाजींना ते भावले होते इतकेच नव्हे तर श्रीकृष्णाच्या भावप्रतिमेचेही त्यांना आकर्षण होते.

विनोबा लिहितात :

"लहानपणापासून मला मुरली जितकी गोड लागते तितके दुसरे वाद्य गोड लागत नाही... रात्रीच्या शांत वेळी दुरून मुरलीचा ध्वनी कानावर पडला की भगवंताच्या दिव्य चरित्राचे स्मरण होते." (क्र. १३६)

विनोबा अन्यत्र लिहितात :

"मुरलीचा ध्वनी मला कृष्णस्मरणाने समाधिस्थ करू शकतो. पण –

१) अंधारी रात्र असावी,

२) कोण वाजवीत आहे ते माहीत नसावे,
३) ध्वनी दुरून येत असावा,
ह्याचे कारण अव्यक्ताचे सामर्थ्य."

या मुरलीचे स्वर सतत त्यांच्या अंतःकरणात गुंजारव करीत असत. विनोबांच्या निष्काम कर्मयोगाच्या जीवनसाधनेला त्या संगीताची साथ होती.

धर्म

विनोबा धर्मशील होते परंतु रूढ अर्थाचे धार्मिक नव्हते. त्यांची 'स्व'धर्म कल्पना कोणत्याही एका परंपरागत धर्मसंकल्पनेशी जोडलेली नव्हती. सर्वधर्मीयांचा त्यात समावेश होता. *गीता* हा एक धर्मग्रंथ नाही तर तो एक जीवनाचे तत्त्वज्ञान सांगणारा ग्रंथ आहे अशी त्यांची भूमिका होती. *गीता* जीवनाचे शास्त्र आहे असे ते मानत असत.

रूढ धर्माविषयी ते सांगतात : "स्वधर्माविषयी प्रेम, परधर्माविषयी आदर आणि अधर्माविषयी उपेक्षा मिळून धर्म." (वि. क्र. १४३) या ठिकाणी विनोबांनी स्वधर्म हा शब्द आपला रूढ अर्थाने असलेला धर्म या आशयाने वापरला आहे हे स्पष्ट आहे.

'आपला' म्हणून हिन्दुधर्माविषयी त्याना प्रेम होते. त्याची कारणेही *विचारपोथी*त त्यांनी एके ठिकाणी सांगितली आहेत. ते लिहितात : (वि. क्र. ८)

"मला हिंदुधर्म का प्रिय आहे ?
१) असंख्य सत्पुरुष,
वामदेव, बुद्धदेव, ज्ञानदेव इ.
२) अनेक सामाजिक व वैयक्तिक संस्था,
संस्कार आणि आचार,
यज्ञ, आश्रम, गोरक्षण इ.
३) शाश्वत नीतितत्त्वें;
अहिंसा, सत्य इ.
४) सूक्ष्म तत्त्वविचार;
भूतमात्री हरि इ.
५) आत्मनिग्रहाचा शास्त्रीय उपाय;
योगविद्या
६) जीवन आणि धर्म ह्यांची एकरूपता;
कर्मयोग
७) अनुभवसिद्ध साहित्य;
उपनिषद्, *गीता* इ."

परंतु हिन्दुधर्माविषयी होता तितकाच आदर त्यांच्या मनात अन्य धर्मांविषयीही होता. अन्य धर्मांचेही त्यांनी अध्ययन केले होते व त्यातील सारांशाचे चयन-चिंतनही केले होते. *ख्रिस्तधर्म*सार, *कुराणसार* आदी संकलनांचा या संदर्भात निर्देश करता येईल.

'सर्व धर्म सत्याचे अंशावतार आहेत' (वि. क्र. ८५) ही त्यांची धारणा होती. त्याचप्रमाणे 'दोन धर्मांचा कधीही झगडा नसतो. सर्व धर्मांचा अधर्मांशी झगडा आहे', असेच त्यांचे चिंतन आहे. (वि. क्र. ३६३) सर्व धर्मांचे 'पंचांग' त्यांनी एके ठिकाणी सांगितले आहे. ते असे आहे (वि. क्र. ७३३) –

" १. श्रुति (तत्त्वसिद्धान्त)
२. स्मृति (सामाजिक धारा)

३. पुराण (पूर्व संतांची चरित्रे)

४. भक्ति (उपासना)

५. नीति (अहिंसा-सत्यादि सिद्ध पंथ)"

अन्यत्र एके ठिकाणी त्यांनी ज्या सात अंगांनी धर्म पूर्ण होतो असे त्यांना वाटते ती सांगितली आहेत. ती क्रमाने खालीलप्रमाणे आहेत. (वि. क्र. ७१९)

" १. बुद्धीची स्थिरता

२. निष्काम सेवा

३. इंद्रिय-निग्रह

४. भक्तीचा जिव्हाळा

५. आत्मज्ञान

६. दैवी संपत्तीचा विकास आणि

७. संन्यास"

या पंचांगांची व सात अंगांची परिभाषा हिन्दुधर्मातील असली तरी ती लक्षणे आशयाच्या दृष्टीने कोणत्याही धर्माला, आपापल्या संदर्भात, मान्य होण्यासारखी आहेत हे सहज लक्षात येण्यासारखे आहे.

कर्म

*विचारपोथीती*ल विचार हे वेगवेगळ्या वेळी स्फुरलेले व सुटे सुटे असले तरी ते सर्व विनोबाजींच्या व्यक्तिमत्त्वातून स्फुरलेले असल्यामुळे तत्त्वतः कर्मयोगाला आधार अशा आध्यात्मिक मांडणीनेच बहुतांश भारलेले आहेत. केवळ वाचनासाठी वाचन, लेखनासाठी लेखन, चिंतनासाठी चिन्तन अशी त्यांची कधीही भूमिका नव्हती. किंवहुना अशा प्रयासांच्या ते विरुद्ध होते व त्यांना तो अकारण जडभार वाटत असे. जीवनाचे मूल सूत्र या दृष्टीने ते आध्यात्मिक चिंतनाकडे पाहात. ते सूत्र सापडले की कर्म-अकर्म-विकर्म या साऱ्यांचा उलगडा आपोआप हाती येतो. मग उदाहरण घेऊन तपशिलाचे, एकेकाचे विवरण करावे लागते. या सर्व कालखंडात प्रत्यक्ष विधायक प्रयोगांत विनोबा आकंठ बुडलेले होते परंतु त्यापैकी कशाचाही तसा निर्देश *विचारपोथी*त येत नाही याचे हे कारण असावे. 'येन ज्ञातेन सर्वं ज्ञातं भवति' अशी त्यांची या स्फुट चिंतनांच्या (किंवा त्यांच्याच शब्दात सांगावयाचे तर 'अर्धवट पुटपुटण्या'च्या) मागील प्रेरणा होती.

परम-अर्थ सोपान

या प्रेरणेमुळेच त्यांच्या प्रकट मनात तसे नसले तरी त्यांच्या या चिंतनांना एक आकार दिला आहे. धर्मविचाराच्या बाबतीत काही आकृतिबंध आपण वर पाहिला, तशाच दुसऱ्या एका आकृतिबंधाला कदाचित् परम-अर्थ सोपान (रूढ 'परमार्था'शी गल्लत होऊ नये म्हणून) असे नाव आपल्याला देता येईल. त्याचे काही दिशादर्शन त्यांच्याच काही विचारांची जुळणी करून सांगता येईल.

तो परम-अर्थ सोपान असा :

- "मला स्वधर्मच आचरणीय का?
  ममतेमुळे नव्हे, किंवा परधर्माहून तो श्रेष्ठ आहे म्हणूनही नव्हे, तर माझा त्यातच विकास आहे म्हणून." (वि. क्र. २५९)
- "गुरूचा शोध घेण्याची आवश्यकता नाही. कारण गुरू स्वतःच शिष्याचा शोध करीत आहेत. शिष्याची योग्यता मिळविणे एवढेच आपले काम आहे. किंवा याचेच नाव गुरूचा शोध, असेही म्हणता येईल."
- "अखंड ईश्वरस्मरण म्हणजे अखंड कर्तव्यजागृती". (वि. क्र. २५४)

- "आपण साधनेची काळजी करावी. सिद्धीची काळजी करण्यास साधना समर्थ आहे, किंवा ह्याचाच अर्थ ईश्वर समर्थ आहे." (वि. क्र. १५०)
- "आत्मसंतोष आणि अल्पसंतोष यांत अंतर आहे. पहिली आध्यात्मिक वस्तू आहे. दुसरी व्यावहारिक आहे. ती चांगली किंवा वाईटही असू शकेल. चांगली असल्यास आध्यात्मिकतेला पोषक होईल." (वि. क्र. १४६)
- "असत्यातून सत्यात, अंधारातून प्रकाशात, मृत्यूतून अमृतात हे साधकाचे उत्तरायण." (वि. क्र. १४८)
- "सामुदायिक साधनेत व्यक्तिगत साधनेचा कस पडताळून पाहतां येतो आणि मनाचे कोनेकोपरे झिजण्याला मदत होते." (वि. क्र. १५२)
- "गोपाळकृष्णा ! माझा अहंकार कालिया आहे. त्याचे डोके ठेचशील तेव्हा कालिया-मर्दनाच्या कथेवर माझा विश्वास वसेल." (वि. क्र. १२४)
- "दुःखे सहन करणे हा तितिक्षेचा आरंभ आहे. तितिक्षेची कसोटी सुखे सहन करण्यात आहे." (वि. क्र. २९९)
- "सेवा करताना 'अ-कृत' भावना असावी. सेवा घेताना 'कृत-ज्ञ' भावना असावी." (वि. क्र. ३४२)
- "तुझे ते तुझे आणि माझे तेही तुझे, – असा अद्वैताचा विनियोग आहे. कारण माझे अद्वैतज्ञान मला लागू आहे. दुसऱ्याला नाही." (वि. क्र. ४१६)
- "वेदार्थ स्वच्छ समजत असेल, घटकाभर समाधी लागत असेल, नामस्मरणाने सात्त्विक भाव उमटत असतील म्हणून काय झाले? आचरणात उतरेल तेच खरे." (वि. क्र. २९३)
- "समोरच्या झाडोच्या पानात जो वेदमंत्र वाचू शकतो त्याला वेद समजला." (वि. क्र. ३१९)
- " विश्व – प्रत्यक्ष ब्रह्म. ईश्वर – अनुमान ब्रह्म.
  वेद – शब्द ब्रह्म आत्मा – ब्रह्म." (वि. क्र. २४७)

नक्षत्र-तारांगण

असे विविध आकृतिबंध प्रत्येकाला आपापल्या रुचीप्रमाणे विनोबांच्या तारका-नक्षत्रांनी खचाखच भरलेल्या चिंतनाकाशात शोधता येतील. त्यांच्या विविध राशी कल्पून त्यांची विविध रेखाटनेही कल्पिता येतील. मात्र स्वतः विनोबा यापैकी कशालाही बांधलेले नाहीत याचे अवधान ठेवले पाहिजे. त्यांचे चिंतनाकाश तटस्थ आहे आणि त्यात त्यांनी तुमच्या कल्पनांच्या भराऱ्यांना अनंत अवकाश ठेवला आहे.

भौतिक आकाशातदेखील तारका-नक्षत्रांच्या तेजस्वितेचे आपले भान दृष्टिभ्रमात्मक असते. जवळचा कमी तेजाचा तारा अधिक तेजस्वी वाटतो तर अनंत अंतरावर महातारा प्रचंड प्रयत्नाने शोधावा लागतो. चिदाकाशात तर हे साहजिकचं विशेषत्वाने घडते. आपली आकलनशक्ती जसजशी वाढत जाते तसतशी आधी नजरेतून सुटलेल्या (किंवा उपेक्षणीयही वाटलेल्या) चिंतनलहरींचे मूलभूत सामर्थ्य लक्षात येऊ लागते. हे चिदाकाशात अध्यात्माविषयी जसे खरे आहे तसेच सर्व कलांच्याविषयीही खरे आहे. किंबहुना आंतरिक मूलभूत महत्तेचे ते व्यवच्छेदक लक्षण मानले पाहिजे.

विनोबांच्या *विचारपोथी*च्या संदर्भात एकच उदाहरण घेऊन हे थोडेसे स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करतो.

गांधीजींची एकादशव्रते मला सर्वसामान्यपणे मान्य आहेत. परंतु त्यांतील काही, निदान अहिंसा, ब्रह्मचर्य अस्वाद ही तर तात्त्विक दृष्ट्याही पूर्णपणे पटतात असे नाही. त्या व्रतांचे मनोवैज्ञानिक विश्लेषण मानसशास्त्रज्ञांनी केले पाहिजे. (कदाचित त्यांना माझे मनोवैज्ञानिक विश्लेषण आधी करावे असे वाटणे शक्य आहे.) अस्वाद व्रताविषयी म्हणावयाचे तर स्वाद घेऊन रुचीनेच खावे परंतु त्याच्या आहारी जाऊन अनियंत्रित खाऊ नये ही वृत्ति मला पटते. त्यामुळे विनोबांचे 'सात्त्विक आहारातही जो स्वाद उत्पन्न होतो ती हिंसा' हे चिंतन (वि. क्र. १३९) पाहिले तेव्हा माझी प्रतिक्रिया संपूर्णपणे प्रतिकूलच होती. परंतु, त्यांच्या, अस्वाद-व्रतातील प्रगती कशी ओळखावी?, या चिंतनाकडे (वि. क्र. १०) जेव्हा माझे लक्ष गेले तेव्हा माझी भूमिका बदलली असे जरी मी म्हणणार नाही तरी

अनुक्रमणिका

यात अधिक विचार करण्यासारखेही काही असू शकते एवढे भान मात्र मला आले.

ही प्रगती ओळखण्याच्या चार कसोट्या विनोबांनी त्यांच्या नेहमीच्या मिताक्षर पद्धतीने सांगितल्या आहेत. त्या अशा :

" १. प्रत्यक्ष-स्वाद-संशोधन

२. शारीरिक-स्वास्थ्य-संशोधन

३. कामक्रोधादि-विकार-संशोधन

४. अज्ञान-संशोधन."

यातील शेवटचे 'अज्ञान-संशोधन' मला अजूनही समजलेले नाही. परंतु या काळ्याकभिन्न बोगद्याच्या शेवटी काहीतरी प्रकाश लुकलुकत असावा असा भास मात्र होतो.

वर सांगितल्याप्रमाणे हे केवळ एक उदाहरण म्हणून सांगितले. चिंतनाचे चिंतन करताना कसे दक्ष राहावे लागते याचे एक निदर्शन म्हणून. एरवी या उदाहरणावरही आशयाच्या दृष्टीने वाद होऊ शकतो याची जाणीव मला आहे.

महाप्रयाणाची साधना

ही चिंतने लिहिल्यानंतर जवळजवळ अर्ध शतकाने विनोबांचे महाप्रयाण झाले. परंतु त्यांची मृत्यूकडे पाहण्याची दृष्टी या चिंतनात व्यक्त झाली आहे, ते लिहितात :

◆ "जीवनात भीती राखली म्हणजे मरण निर्भय होईल." (वि. क्र. ४४५)

◆ "रोजची झोप हा मृत्यूचा 'पूर्व-प्रयोग' आहे असे समजून शास्त्रात सांगितल्याप्रमाणे प्रयाण-पद्धतीचा झोपेच्या वेळी अभ्यास करावा." (वि. क्र. ३१८)

◆ "संध्याकाळची प्रार्थना म्हणजे अंतकाळचे स्मरण आहे." (वि. क्र. ५५)

◆ "दिवसभर काम करणाराला रात्रीची झोप जितकी आवश्यक आणि आनंदकारक तितकीच जन्मभर मेहनत करणाराला शेवटची महानिद्रा आवश्यक आणि आनंदकारक आहे. मृत्यू हे देवाचे सौम्यतम रूप आहे." (वि. क्र. ५१)

◆ "जगण्याच्या इच्छेत मरणाचे बीज आहे. ती इच्छा गेली की मरण मेले." (वि. क्र. ८७)

◆ *"घेउनी वामनरूप भृंग तो।*
येतसे लुटाया मजला धांवुनी।।
परि हृदयाचे बलिदान देउनी।
जिंकिला कोंडिला केला गुंग तो।।
मी समर्पणाचे गाणे गातसे।
गा गा रे सखया तूही गा तसे।।" (वि. क्र. ५४)

स्फुट चिंतने अनेकजण लिहू शकतात. सुंदर कविताही अनेकांना लिहिता येतात. तुकारामाच्या अभंगाचा आभास एखादा चित्रपट-गीतकारही निर्माण करू शकतो. कार्डबोर्डचा चित्रपट सेट उभा करण्याइतकेच ते कारागिरीचे परंतु तसे सोपे आहे.

प्रत्यक्ष अनुभूतीत साधनेत, चिंब भिजून आलेल्या वचनांचे, गीतांचे सामर्थ्य आगळेच असते. ते सामर्थ्य विनोबांच्या या सर्व चिंतनांना आहे. हे जीवनशिल्प आहे.

मी समर्पणाचे गाणे गातसे।
गा गा रे सखया तूही गा तसे।।
हा सजग मृत्युंजयाचा उद्‌गार आहे.

आत्मज्ञान आणि विज्ञान : एक परीक्षण

शि.स. अंतरकर

प्रास्ताविक

विनोबांच्या नावे खूप वाङ्मय आहे. त्यातील पुष्कळसे वाङ्मय त्यांनी दिलेली प्रवचने व व्याख्याने यांच्यावरून त्यांच्या सहकाऱ्यांनी, कार्यकर्त्यांनी किंवा शिष्यांनी संकलित व संपादित केलेले आहे. *आत्मज्ञान आणि विज्ञान* हे त्यांपैकी एक आहे.

विनोबा हे तत्त्वचिंतक होते. तत्त्वज्ञान हे अनेक प्रकारे सांगितले, लिहिले जाते. रामायण-महाभारत-पुराणांमध्ये कथाकाव्यांच्या माध्यमातून, *ज्ञानेश्वरी*सारख्या काव्यग्रंथातून, गोंदवलेकर महाराज, रामकृष्ण परमहंस, रमण महर्षी यांच्या वचनांतून आणि गांधी, विनोबा, कृष्णमूर्ती यांच्या चिंतनातून तत्त्वज्ञान प्रतिपादन केले गेले आहे. हे सर्व प्रकार तत्त्वज्ञानाच्या दार्शनिक मांडणीहून फार निराळे आहेत. तत्त्वज्ञानाच्या दार्शनिक मांडणीत तत्त्वज्ञानाच्या सिद्धान्ताचे तार्किक युक्तिवादांच्या आधारे खंडणमंडण केले जाते. त्याला न्यायपद्धती किंवा वादपद्धती म्हणतात. 'प्रमाणैः अर्थ परीक्षणम् न्यायः।' प्रमाणांच्या आधारे ज्ञेय विषयाचे परीक्षण करणे, याला दर्शनशास्त्र किंवा दार्शनिक तत्त्वज्ञान म्हणतात. शंकराचार्य, वाचस्पती मिश्र यांच्यासारख्या दार्शनिकांच्या शास्त्रीय ग्रंथांतून आपल्याला तत्त्वज्ञानाची तार्किक मांडणी केलेली आढळते. विनोबाजी अशा प्रकारचे दार्शनिक तत्त्वज्ञ नव्हते. उपनिषदे, *गीता* इत्यादी ग्रंथांच्या चिंतनातून *गीता प्रवचनें*, *स्थितप्रज्ञ-दर्शन*, *ईशावास्य-वृत्ति*, *उपनिषदांचा अभ्यास* अशा प्रकारचे चिंतनशील वाङ्मय तसेच विविध धर्मग्रंथ व संतवाङ्मय यांचे सार सांगणारे चिंतनात्मक लिखाण त्यांच्या नावावर आहे. या सर्व चिंतनासाठी त्यांनी पारंपरिक धर्मग्रंथांचा आधार घेतला होता. *आत्मज्ञान आणि विज्ञान* यामधील चिंतनाच्या आधारासाठी त्यांनी कोणताही ग्रंथ घेतला नाही. हे एक मुक्त समाजचिंतन आहे. अशा मुक्त चिंतनासाठी मन संस्थामुक्त, संप्रदायमुक्त, राजकीय प्रणालीमुक्त असावे लागते, असे विनोबा सांगतात. रायपूर संमेलनाच्या वेळी 'आत्मज्ञान आणि विज्ञान' या विषयावर त्यांनी दिलेल्या प्रवचनात स्वतःला संस्थामुक्त करावे अशी विनंती महात्मा गांधींना आपण का केली, याचे कारण ते सांगतात. "संस्थांमध्ये राहून जर चिंतन केले तर ते सीमित चिंतन होते आणि ते सीमित चिंतन अहिंसेच्या शोधाला उपयोगी पडणार नाही असे मला वाटते. अहिंसेचा जितका शोध झालेला आहे, त्यावर अंमल करण्यात तर काही अडथळा येणार नाही, पण शोध पुढे चालविण्याकरता चित्त खुले असले पाहिजे. म्हणून मी सगळ्या संस्थांतून मुक्त होऊ इच्छितो." (पृ. १०) अशा संस्थामुक्त मनाने केलेल्या चिंतनात जुन्या कल्पनांचे विसर्जन व नव्या कल्पनांचे सर्जन होत असते. अशा चिंतनात कोणत्याही प्रकारची संकुचितता नसते. ते चिंतन मराठीसारख्या प्रादेशिक भाषेतून केले असले तरीसुद्धा त्याला प्रादेशिकता, राष्ट्रीयता यांचा वास नसतो. विश्वशांती, विश्वकल्याण याविषयीचा तो वैश्विक विचार असतो.

या ग्रंथातील चिंतन हे विज्ञानयुगातील चिंतन आहे. विज्ञानाने माणसाला सृष्टीचे रहस्य उलगडून दाखविले आणि त्याबरोबरच सामर्थ्यशाली तंत्रज्ञान उपलब्ध करून दिले. पृथ्वीवरील हजारो वर्षांच्या अस्तित्वात मानवाने यशाची परिसीमा या शतकात गाठली आहे. विज्ञान हे अशा यशाच्या शिखरावर पोचले असल्यामुळे मानवाला विज्ञान हेच एकमेव ज्ञान आहे आणि तेच सुखप्राप्तीचे व मानवी कल्याणाचे एकमेव साधन आहे, असे वाटू लागणे स्वाभाविक आहे. परंतु हा विचार जेव्हा प्रमाणभूत तत्त्वविचार म्हणून विचारवंतांकडून प्रतिपादन केला जातो, तेव्हा त्याला विज्ञानवादाचे स्वरूप येते. अशा विज्ञानवादानुसार धर्म, नीती, अध्यात्म हे विषय कालबाह्य किंवा गतार्थ झाले आहेत. त्यांचे स्थान राजनीती, अर्थशास्त्र या विषयांनी घेतले आहे. अशा या विज्ञानवादाच्या वैचारिक पार्श्वभूमीवर मानवी जीवनात विज्ञानाचे स्थान कोणते?, धर्म, नीती, अध्यात्म हे खरोखरच कालबाह्य झाले आहेत

अनुक्रमणिका

का?, विज्ञान, राजनीती व अर्थशास्त्र हे विश्वकल्याणाचा मार्ग दाखवू शकतात का?, या विषयांचे मूलभूत चिंतन करण्याची गरज विनोबांसारख्या तत्त्वचिंतकाला वाटते व अशा चिंतनाचे फलित म्हणजे *आत्मज्ञान आणि विज्ञान* हे पुस्तक होय. हे चिंतन असल्यामुळे त्यात विज्ञानवादाचे तार्किक खंडन नाही किंवा अध्यात्म, धर्म यांचे तार्किक समर्थनही आढळत नाही. तर मानवी जीवनाच्या समग्र विचारात कोणत्याही एकांगी विचाराच्या आहारी न जाता, कोणत्याही वादाचे खंडनमंडन न करता विज्ञान, धर्म, अध्यात्म, राजनीती या सर्वांचा समन्वय साधण्याचा हा एक प्रयत्न आहे. असा समन्वय पंडित नेहरू यांना अभिप्रेत होता, आणि श्री. अरविंदांच्या तत्त्वज्ञानातही पूर्व व पश्चिम, तसेच योगाची भूमिका आणि वैज्ञानिक दृष्टी यांचा समन्वय असल्याचे विनोबा प्रास्ताविकात सांगतात. हे दोन विचारवंत समन्वयाची भूमिका मांडतात, या गोष्टीचा विनोबांनी निर्देश केला असला तरी विनोबांची मांडणी ही श्री. अरविंदांच्या मांडणीहून फार निराळी आहे; आणि पंडित नेहरूंची मांडणी ही त्यांनी म. गांधी, विनोबा यांच्या प्रभावातून केली आहे. विनोबांची मांडणी ही त्यांच्या मुक्त चिंतनातून आणि भूदान, ग्रामदान, सत्याग्रह इत्यादी समाजकार्यातील प्रयोगांतून केली गेली आहे. त्याची दखल घेणे, त्या विचारांचे स्वरूप समजून घेणे हे फार मोलाचे आहे. विनोबांचा हा विचार चिकित्सकपणे समजून घेण्याचा हा एक प्रयत्न आहे.

विज्ञान आणि आत्मज्ञान यांच्यात समन्वय साधला पाहिजे, हे या पुस्तकातील विचाराचे मुख्य सूत्र आहे. त्यांनी हा समन्वय विज्ञान आणि आत्मज्ञान ही परस्परपूरक असल्याचे दाखवून केला आहे. ज्याप्रमाणे माणसाला योग्य मार्गाने चालण्यासाठी डोळे आणि पाय या दोन्हींची आवश्यकता असते, त्याचप्रमाणे मानवी जीवनाच्या पूर्णत्वासाठी आत्मज्ञान आणि विज्ञान या दोहोंची गरज आहे. ज्याप्रमाणे नेत्रहीन मनुष्याचे पाय कितीही सुदृढ असले तरी त्याचे चालणे दिशाहीन होते, त्याप्रमाणेच आत्मज्ञानाशिवाय विज्ञान हे अंधळे असते. याउलट, आपला मार्ग स्वच्छ दिसत असूनही पाय लुळे असल्यामुळे पांगळा मनुष्य मार्गक्रमण करू शकत नाही, त्याप्रमाणे विज्ञानाशिवाय आत्मज्ञान हे पंगू ठरते. आत्मज्ञानाव्यतिरिक्त विज्ञान अंधळे आणि विज्ञानाशिवाय आत्मज्ञान पांगळे. विज्ञान आणि आत्मज्ञान यांचा स्वतंत्रपणे विचार केल्यास ती दोन्हीही एकांगी आहेत; परंतु संयुक्तपणे विचार केल्यास ती परस्परपूरक ठरतात आणि त्यांच्या आधारे मानव विश्वकल्याणाच्या दिशेने वाटचाल करू शकतो. असा हा समन्वयाचा विचार आहे. विनोबा म्हणतात, "विज्ञान नीतिनिरपेक्ष आहे; ते न नैतिक आहे, न अनैतिक. म्हणून त्याला मूल्यांची आवश्यकता आहे. अशा स्थितीत जर त्याला चुकीचे मार्गदर्शन मिळाले, तर ते नरकाकडे नेणारा मार्ग बनेल आणि योग्य मार्गदर्शन मिळाले तर स्वर्गाकडे नेणारा. योग्य मार्गदर्शन आत्मज्ञानानेच मिळू शकेल." (पृ. १८)

II
आत्मज्ञानाचे स्वरूप

अध्यात्म, आत्मज्ञान या शब्दांना पारंपरिक अर्थ चिकटलेला आहे. विनोबांचा आत्मज्ञानविषयक विचार कळण्यासाठी या पारंपरिक अर्थातून मुक्त होणे आवश्यक आहे. एका पारंपरिक अर्थानुसार आत्मविद्या ही प्रेतविद्या मानली गेली आहे. त्या विद्येच्या द्वारे मृतात्म्यांशी संवाद साधता येतो. अशी अध्यात्मविद्या मृत्यूनंतरच्या आत्म्याच्या अस्तित्वाचे व आत्म्याला प्राप्त होणाऱ्या विविध गतींचे ज्ञान करून देते. हे ज्ञान गूढ व रहस्यमय असते. अध्यात्माचा किंवा आत्मविद्येचा हा पारलौकिक गूढ अर्थ विनोबांना नामंजूर आहे. एवढेच नव्हे तर व्यक्तिगत मुक्तीची हमी देणारी अध्यात्मविद्यासुद्धा त्यांना अभिप्रेत नाही. जगापासून, समाजापासून, कर्मापासून निवृत्ति घेऊन स्वतःच्या मुक्तीचा विचार करणे त्यांना प्रशस्त वाटत नाही. ते म्हणतात, "माझ्या दृष्टीने व्यक्तिगत मुक्ती म्हणून काही वस्तूच नाही." (पृ. २५) त्यांच्या मते "ज्याप्रमाणे अर्थशास्त्रात व्यक्तिगतता व संकुचितता हे दोष येतात, त्याचप्रमाणे परमार्थातही हे दोष घर करून बसतात. 'माझा स्वार्थ', 'माझे सुख', हे म्हणण्यात विचार-दोष होतो. इतरांपासून अलगपणाचा भाव निर्माण करण्यासारखे होते. त्याचप्रमाणे 'माझी मुक्ती' हा विचारसुद्धा आध्यात्मिक व्यक्तिवाद आणि स्वार्थवादच आहे." (पृ. ४६) व्यक्तिगत मुक्तीप्रमाणेच आध्यात्मिक साधनेद्वारे सिद्धी प्राप्त करून

घेणे हा सुद्धा त्यांच्या मते पुंजीवादाचाच एक प्रकार आहे. तशा तऱ्हेने आत्मवादाचे किंवा अध्यात्माचे पारंपरिक अर्थ विनोबा नाकारतात. त्यांना आत्मज्ञानाने अभिप्रेत असलेला अर्थ म्हणजे मानवी जाणिवेत करावयाचा आमूलाग्र बदल – त्याला ते 'Re-newing' 'पुनर्नवता' असे म्हणतात. आजचा मानवसमाज हा मी आणि माझे या अहंवृत्तिवर व त्यातून निर्माण होणाऱ्या दुःखाचे भय आणि भोगाची लालसा यांवर आधारित आहे. त्याऐवजी विनोबांना अहंविरहित प्रेम व करुणा यावर आधारित नवा समाज निर्माण करायचा आहे. "चित्त नवे झाले की मनुष्य नवा होतो" असे ते सेंट पॉलच्या शब्दात सांगतात. अशा अहंविरहित अवस्थेला पारंपरिक भाषेत 'समाधी' किंवा 'आत्मस्थिती' किंवा 'आत्म्याची अवस्था' म्हणतात. विनोबांना ज्या समाधीची अपेक्षा आहे, ती 'सामाजिक समाधी' होय. अशा सामाजिक समाधीचा आध्यात्मिक संदेश आपल्याला 'शेजाऱ्यांवर आपल्यासारखेच प्रेम करा' या येशू ख्रिस्ताच्या शिकवणुकीत आढळतो. विनोबा म्हणतात, "मानवमात्र त्या समाधीच्या अवस्थेला पोचत नाही, तोपर्यंत आम्हाला समाधान नाही." (पृ. २५)

अशा आत्मज्ञानाच्या पायावर उभारलेली समाजव्यवस्था आणि वैयक्तिक स्वार्थ, कौटुंबिक स्वार्थ, ज्ञातीचा, प्रांताचा किंवा राष्ट्राच्या हिताचा विचार करणाऱ्या व्यापक तरीही मानवनिर्मित, काल्पनिक भेदभावावर आधारित अशी समाजव्यवस्था यांची ते तुलना करतात. पहिली समाजव्यवस्था ही आत्मज्ञानावर आधारित तर दुसरी समाजव्यवस्था ही राजनीतीवर आधारित असते. "हा माझा देश, हा तुझा देश, हा माझा समाज, हा तुमचा समाज आदी विभाजनाची मनोभूमिका, काल्पनिक भेदभाव हाच तथाकथित राजनीतीचा आधार आहे." (पृ. २८) विज्ञानामुळे विश्व जसे लहान होऊ लागले आहे, विश्वातील मानव परस्परांच्या अधिक जवळ येऊ लागला आहे, तसतशी राजनीतीवर आधारित समाजव्यवस्थेऐवजी आत्मज्ञानावर आधारित समाजव्यवस्थेची गरज अधिकाधिक वाढू लागली आहे. म्हणून आत्मज्ञान ही वैयक्तिक चैन किंवा वैयक्तिक गरज राहिली नसून ती सामाजिक गरज झाली आहे. अर्थात त्यासाठी पारंपरिक अध्यात्मशास्त्र पूर्णत्वाला पोचल्याचा दावा न करता त्याच्यात नवीन शोध, नवीन प्रयोग करून आत्मज्ञानाचा अधिकाधिक विकास साधला पाहिजे, असे विनोबांना वाटते.

राजनीतीची सुरुवात 'मम'पासून होते तर आध्यात्मिक विचाराची सुरुवात 'न मम'ने होते. परंतु विनोबांच्या मते "हिंदुस्तानात जी परमार्थसाधना झाली, त्यात सूक्ष्म स्वार्थ भरलेला होता. म्हणून ती परमार्थाची साधनाच नव्हती" (पृ. ४८) आर्थिक, राजकीय अशा स्थूल स्वार्थापेक्षा वैयक्तिक मुक्तीचा स्वार्थ हा सूक्ष्म असला, तरी दोन्हीही स्वार्थच आहेत. म्हणून जोपर्यंत मी आणि माझे जात नाही तोपर्यंत तो विचार समाजाचे उत्थान करण्यास समर्थ होऊ शकत नाही. "या 'मी'ला 'आम्ही' ने घालवायचे. वास्तविकरीत्या 'मी'ला 'तू'ने घालविले पाहिजे. 'तू' म्हणजे परमेश्वर. पण परमेश्वर उपलब्ध आहे कुठे? तो दिसतो कोठे? तो वैकुंठाच्या कोणत्यातरी कोपऱ्यात जाऊन दडून बसला आहे. त्याचा पत्ताच लागत नाही. तरीपण लोक त्याला धुंडायची धडपड करतात. म्हणून 'ईश्वर' ही कोटी अव्यक्तच आहे. 'मी' निघून जाईल तेव्हा 'तू' तेथे येईल. अशा परिस्थितीत 'तू' 'मी'ला कसा घालवू शकेल? म्हणूनच हा सारा गोंधळ चालतो. यास्तव 'मी'ला 'आम्ही'नेच घालविणे चांगले. हीच मुक्ती चांगली होईल. ज्या वेळी 'आमची साधना', 'आमची भक्ती' असे बोलले जाईल, त्याच वेळी हे काम सोपे होईल. त्याच्या योगाने व्यक्ती व समाज या दोघांचे बरोबरच उत्थान साधेल." (पृ. ४९-५०)

विनोबा नवा विचार सांगतात, पण तो सांगण्यासाठी पारंपरिक व रूढ संकल्पनांचा वापर करतात. एवढेच नाही तर त्या पारंपरिक शब्दांच्या व्युत्पत्तीचा – मूळ धात्वर्थाचा – विचारही करतात. 'आत्मन्' शब्दाच्या " 'आप्' व्याप्तौ, 'आ न्दा' आदाने, 'अद्' भक्षणे, 'अत्' सातत्यगमने" या चार व्युत्पत्ती त्यांना काल्पनिक वाटतात. त्याऐवजी 'आत्' या पूर्ववैदिक धातूपासून 'आत्अमन' अशी 'आत्मन्' शब्दाची व्युत्पत्ती ते सुचवितात. 'आत्' धातू 'अस्' आणि 'भू' या दोन्हींच्या मधला आहे. 'अस्' म्हणजे नुसते असणे – गुणरहित, निर्गुण असणे; 'भू' म्हणजे गुणवान, सगुण असणे, आणि 'आत्' म्हणजे होऊ शकणारा असणे म्हणजेच सगुण-गर्भ निर्गुण असणे, असे 'आत्मन्' शब्दाचे विवरण विनोबा करतात. त्यांच्या मते 'आत्मन्' शब्दाबरोबर उपनिषदात येणाऱ्या 'भूमन' शब्दाची व्युत्पत्ती 'भूअमन्' अशी सांगता येईल. परंतु पाणिनीने ती 'बहु इमन्' अशी सांगितली आहे.

अनुक्रमणिका

'आत्मन्' शब्दाची व्युत्पत्ती सांगितल्यानंतर विनोबा पापात्मा, भूतात्मा व परमात्मा अशा आत्म्याच्या तीन अवस्थांमध्ये भेद करतात. आज आपण जीवावस्थेत म्हणजे वासनांनी जखडलेल्या अवस्थेत जगत आहोत. याला ते पापात्मा म्हणतात. पापवासना नष्ट झाल्यावर जो शुद्ध आत्मा तो भूतात्मा आणि शुद्ध झाल्यावर जेव्हा तो व्यापक होतो तेव्हा तो परमात्मा. ही भाषा पारंपरिक-धार्मिक असली तरी, त्याचा अर्थ आध्यात्मिक अधिष्ठानावर रचलेल्या समाजातील व्यक्तींची जाणीव शुद्ध व व्यापक असली पाहिजे, असा आहे. पारंपरिक दृष्ट्या अशा आत्मज्ञानाचे उद्दिष्ट कोणत्याही परिस्थितीत शांत असणे व संतोष मानणे असे असल्याचे मानले जाते. त्यामुळे अशा व्यक्ती अक्रिय बनण्याचा धोका असतो. त्यांच्याकडून परिस्थिती सुधारण्याचा प्रयत्न होण्याची शक्यता कमी असते; हे आत्मज्ञान अपूर्ण असल्याचे गमक आहे, असे विनोबा मानतात. याउलट, खरा आत्मज्ञानी मनुष्य जीवनाच्या गाभ्यात उतरतो, त्याला आत्म्याचे ऐक्य प्रतीत झालेले असते. आत्मौपम्य वृत्ति ही केवळ भाषा नसते, ती केवळ बौद्धिक उपपत्ती नसते, तर ती साक्षात अनुभूती असते. अशा अनुभूतीसाठी साधना करावी लागते. अध्यात्म ही एक मूलभूत श्रद्धा आहे. या श्रद्धेत पुढील पाच निष्ठांचा अंतर्भाव विनोबा करतात. (१) पूर्ण जीवनाविषयी निरपेक्ष नैतिक मूल्ये व श्रद्धा, (२) मृत्यूनंतरही जीवन आहे – मृत्यूमुळे जीवन खंडित होत नाही, (३) प्राणिमात्रांची एकता व पवित्रता, (४) विश्वात व्यवस्था आहे, रचना आहे, बुद्धी आहे, (५) मानवी जीवनात पूर्णतेचा अनुभव येऊ शकतो. यांना श्रद्धा किंवा निष्ठा म्हणण्याचे कारण या गोष्टी बुद्धीने सिद्ध करता येण्याजोग्या नाहीत.

या पाच निष्ठांच्या आधारे आध्यात्मिक जीवन जगू इच्छिणाऱ्या व्यक्तीला साधना करणे आवश्यक असते. ही साधना म्हणजे जीवन जगण्याची क्रिया परिशुद्ध करण्याची साधना. या साधनेचे ढोबळ स्वरूप म्हणजे कर्म, विकार व विचार यांपासून स्वतःला किंवा स्वजाणिवेला अलग करणे. याचा अर्थ त्यांना नाहीसे करणे नव्हे. परंतु "जे काही शिकले – वाचले असेल, जे ज्ञान मिळविले असेल आणि जे संस्कार प्राप्त केले असतील, त्या सगळ्यातून प्रथम मुक्त झाले पाहिजे." (पृ. ५३) कर्म, विकार व विचार किंवा वृत्ति या सर्व गोष्टी स्वभावतः चांगल्या किंवा वाईट नसतात. पण त्या चांगल्या किंवा वाईट कारणासाठी वापरता येतात. त्यांचा चांगल्या कारणासाठी वापर करणे ही नैतिकता आहे. परंतु आध्यात्मिक मार्गामध्ये त्यांना थांबविता आले पाहिजे. त्यांच्यापासून मुक्त असले पाहिजे. मुक्तपणे त्यांचा वापर करता आला पाहिजे. अशा तऱ्हेने जाणिवेला कर्म, विकार, विचार यांपासून मुक्त ठेवणे म्हणजे आध्यात्मिकता. अर्थात या आध्यात्मिक साधनेतही विवेक करावा लागतो. कारण कर्म सोडले तर तमोगुण व जडता येण्याचा धोका असतो; कर्म करीत राहिले तर रजोगुणाचा धोका असतो. त्यामुळे हे सर्व धोके टाळून चित्तवृत्तींपासून अलग राहण्याचा प्रयत्न करणे ही आध्यात्मिक साधना होय. सुरुवातीला प्रयत्नसाध्य असलेली ही साम्यावस्था नंतर सहजस्थिती होते. यावर अशी शंका येईल की, अशा साम्यावस्थेतून सामाजिक आंदोलन कसे उभे राहील? कारण आंदोलनासाठी मनात क्षोभ असावा लागतो. मानसिक क्षोभाशिवाय सामाजिक आंदोलन, सामाजिक कार्य होऊ शकत नाही. ही शंका जुन्या विज्ञानपूर्व मानसिकतेतून निर्माण झाली आहे, असे विनोबांना वाटते. याचे कारण विनोबा विज्ञान याचा एक अर्थ मानसिकतेच्या वर उठणे, असा करतात. या दृष्टीने सामाजिक आंदोलन हे मानसिक पातळीवर न राहता बौद्धिक पातळीवरून झाले पाहिजे. दुसऱ्याला किंवा स्वतःला देहदंड करून आपले म्हणणे दुसऱ्याला मानायला लावणे हा मार्ग शांतीपूर्वक नसून क्षोभपूर्वकच आहे. शारीरिक सामर्थ्याने आपले विचार लादणे हे साधनशुद्धीत बसत नाही. परंतु विज्ञानयुगात साधनशुद्धीची कल्पना फार व्यापक झाली आहे. समाजात क्षोभ निर्माण न करता विचारविमर्शाद्वारे मानसिक व सामाजिक परिवर्तन घडवून आणणे; मनाला आवाहन न करता बुद्धीला आवाहन करणे ही विज्ञानयुगातील साधनशुद्धीची कल्पना आहे.

विज्ञानयुग अवतरण्यापूर्वी आध्यात्मिक साधना व साधनशुद्धी वैयक्तिक पातळीवर पुरेशी होती. विज्ञानयुगात सामूहिक साधना अनिवार्य झाली आहे. 'सामूहिक साधना किंवा सर्वनाश' हे दोनच पर्याय आहेत "एक तर आध्यात्मिक साधना करून पृथ्वीवर स्वर्ग आणा, किंवा पृथ्वीसह स्वतः किंवा स्वतःसह पृथ्वीला घेऊन नष्ट व्हा." (पृ. ६३) मानसिकतेच्या पातळीहून उच्च पातळीवर 'अतिमानस' (सुप्रामेन्टल) पातळीवर जाणे आवश्यक आहे. परंतु 'अतिमानस' ही संकल्पना दार्शनिक व गूढ आहे. त्याऐवजी विनोबा 'समं सर्वेषु भूतेषु' ही परा भक्ती, हा

साम्ययोग वैयक्तिक सिद्धीचे शिखर न राहता सामाजिक जीवनाचा पाया झाला पाहिजे, असे म्हणतात. संतांचा प्रेमधर्म व्यापक केला पाहिजे. भक्तीचे सर्वोदयात रूपांतर केले पाहिजे, असे विनोबा सांगतात. मानवसमाजाला ईश्वर मानून त्याची पूजा करायला ते सांगतात. अशा तऱ्हेने समाधी, साम्ययोग, भक्ती, मुक्ती, ईश्वर, आत्मा इत्यादी सर्व पारंपरिक धार्मिक-आध्यात्मिक संकल्पनांचा वापर करून त्याला नवा सामाजिक आशय देतात. ही 'नव्या वाटलीत जुनी दारू' नसून 'जुन्या वाटलीत नवी दारू आहे.' हा जुन्या भाषेत नवा विचार आहे. रामानुजाचार्यांनी स्वतः नरकात राहणे स्वीकारून आपल्या गुरूंनी दिलेली विद्या त्यांच्या आदेशाविरुद्ध सर्वांना वाटली, ज्ञानेश्वर-एकनाथांनी ब्रह्मविद्या सर्वांस खुली केली आणि स्वतःच्या मुक्तीसाठी प्रयत्न करणाऱ्या मुनींच्या स्वार्थावर टीका करून 'मी एकटा मुक्त होऊ इच्छित नाही', असे प्रल्हादाने सांगितले. हे सर्व दृष्टान्त आध्यात्मिक साधना वैयक्तिक न राहता सामाजिक झाली पाहिजे हेच दाखवितात. विनोबांना अभिप्रेत असलेली मुक्ती वैयक्तिक, पारलौकिक नसून, अहंकार, स्वार्थ, विकार, क्षुद्र मानसिकता यातून मानवी जाणिवेची मुक्ती त्यांना अभिप्रेत आहे. अशी ही विज्ञानयुगाशी सुसंगत व विज्ञानाला मार्गदर्शक आत्मज्ञानाची संकल्पना आहे.

III
विज्ञानाचे स्वरूप

पहिल्या चार प्रकरणांत आत्मज्ञानाविषयीचे विवरण केल्यानंतर पाचव्या प्रकरणात विनोबा विज्ञानाच्या विवरणाकडे वळतात. 'आत्मज्ञान' किंवा 'अध्यात्म' या संकल्पनेच्या विवरणाच्या तुलनेत 'विज्ञान' या संकल्पनेच्या विवरणात संदिग्धता आणि आत्मविसंगती राहून गेली असल्याचे आढळते. याचे कारण 'विज्ञान' या शब्दाचा पारंपरिक अर्थ आणि त्याचा आधुनिक अर्थ यातील मूलभूत भेद विनोबांनी ध्यानात घेतला नसावा. "सृष्टीत प्रकृतीमध्ये जी जी कर्मे होत असतात, त्यांच्या नियमांचा शोध करणे हे विज्ञानाचे कार्य आहे. पाणी, हवा इत्यादी पदार्थांचे काय-काय धर्म आहेत, ते पदार्थ कशा तऱ्हेने कार्य करीत असतात, त्यांचे नियम वा व्यवस्था काय आहे – इत्यादी गोष्टींची चर्चा विज्ञान करीत असते." (पृ. ७४) हे वर्णन विज्ञानाच्या आधुनिक अर्थाशी जवळ येणारे आहे. 'जवळ येणारे' म्हणण्याचे कारण त्या विवरणात पद्धतीविषयक विचार नाही. सृष्टीचा अभ्यास प्राचीन ग्रीक विचारवंतांनी किंवा सांख्य, वैशेषिक दर्शनकारांनी केला असला तरी तो विज्ञान या संज्ञेस पात्र नाही; कारण निरीक्षण-प्रयोग पद्धतीचा, अभ्युपगम पद्धतीचा वापर त्यांनी केला नाही. हा महत्त्वाचा मुद्दा विनोबांनी केलेल्या विज्ञानविषयक विवरणात कोठेही येत नाही, हा या विवरणातील दोषच म्हटला पाहिजे.

विज्ञानाचे कार्य सांगितल्यानंतर लगेचच पुढील वाक्यांत विनोबा 'विज्ञान' या शब्दाचा अगदी वेगळा अर्थ नोंदवितात. ते म्हणतात, "ज्ञान म्हणजे बुद्धीने जाणणे. विज्ञान म्हणजे जीवनात अनुभव घेणे. ज्ञानानंतर त्या ज्ञानाला आचरणाने, कृतीने आत्मसात् केल्याने त्याचे विज्ञान होते." (तत्रैव) हा अर्थ विज्ञान ही एक ज्ञानशाखा, या आधुनिक अर्थाच्या जवळपासही येत नाही. त्याच्याशी या अर्थाचा संबंधच नाही. कारण ग्रहांच्या परिभ्रमणाचे मार्ग केप्लरने शोधून काढले, कोपर्निकसने पृथ्वीभोवती सूर्य फिरत नसून सूर्याभोवती पृथ्वी फिरते हे वैज्ञानिक सत्य प्रतिपादन केले, न्यूटनने गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धान्त मांडला; हे सर्व विनोबांच्या वरील प्रतिपादनानुसार बुद्धीने जाणले गेलेले ज्ञान आहे. परंतु आचरणाने ते आत्मसात करणे, त्याचा जीवनात अनुभव घेणे ही कल्पनाच येथे अर्थपूर्ण वाटत नाही. निराधार वस्तू पृथ्वीतलावर पडतात, या आपल्या दैनंदिन अनुभवात येणाऱ्या घटनेचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी 'गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धान्त' मांडला गेला आहे. त्याचा जीवनात अनुभव घेण्याच्या किंवा आचरणाने आत्मसात करण्याच्या कल्पनेला काहीच अर्थ नाही. हे एकूण सर्व वैज्ञानिक सिद्धान्त, उपपत्ती किंवा अभ्युपगमांबद्दल म्हणता येईल. ही ज्ञान-विज्ञानाची पारंपरिक कल्पना आधुनिक अर्थाने विज्ञानाचा विचार करताना गैरलागू व अप्रस्तुत आहे, असेच म्हणावे लागते.

पंचकोशातील अन्नमय, प्राणमय व मनोमय या तीन कोशांच्या पलीकडील अवस्था कोशाचे नाव म्हणून विज्ञान शब्द आपल्याला उपनिषदात वापरलेला आढळतो. विनोबांनी या अर्थाचा सांधा आधुनिक अर्थाने विज्ञान या

अनुक्रमणिका

ज्ञानशाखेच्या विवरणाशी जोडला आहे. अन्नमय, प्राणमय, मनोमय व विज्ञानमय ब्रह्म याद्वारा उपनिषदाने समाजाचा ऐतिहासिक क्रम दाखविला आहे, असे विनोबा सांगतात. त्यानुसार "प्रारंभी सारा मानव-विकास अन्नमय भूमिकेत होता; नंतर प्राणमय भूमिकेत आला; पशूंपासून आपले रक्षण करायचे होते, म्हणून प्राणमय भूमिकेत यावे लागले. आणि नंतर समाज मानसिक भूमिकेत आला. आता त्याच्यापुढे विज्ञानाच्या भूमिकेत येऊन राहिला आहे." (पृ. ७२) म्हणून 'विज्ञानं ब्रह्म' याचा अर्थ "आपल्या मनोभूमिका सोडून विज्ञानाच्या भूमिकेवर या" असा करतात. हे विज्ञानयुगाचे सांगणे आहे, असे म्हणून उपनिषदातील 'विज्ञानं ब्रह्म'चा संबंध विज्ञानशास्त्राशी जोडतात. अर्थातच हा बादरायण संबंध वाटतो. या बादरायण संबंधाच्या आधारे विनोबा असा निष्कर्ष काढतात की, "विज्ञानाची जसजशी प्रगती होईल तसतसे मनाचे महत्त्व पण निश्चितच कमी होईल. परंतु आत्म्याचे आणि शरीराचे महत्त्व जसेच्या तसे राहील.... विज्ञानासमोर मन टिकूच शकत नाही." परंतु त्याबरोबर विनोबा असेही म्हणतात की, 'विज्ञानामुळे मनुष्याच्या राग-द्वेषाचे परिणाम अत्यंत तीव्र होऊ शकतात. म्हणून मनुष्य जेव्हा राग-द्वेष-रहित होईल तेव्हाच त्याच्या हाती लागलेली ती विज्ञान-शक्ती त्याला लाभदायक होईल." (पृ. ७७)

या दोन अवतरणांतील विचारांत निश्चितच तफावत आहे. त्यातील एका विचारानुसार विज्ञानाच्या प्रगतीबरोबर आपसूकच किंवा विज्ञानच माणसाला मानसिक मतभेदाच्या वर नेणार आहे, तर दुसऱ्या विचारानुसार विज्ञान लाभदायक होण्यासाठी माणसाला मानसिक मतभेदाच्या वर उठण्याची गरज आहे. व हे विज्ञानाचे काम नसून अध्यात्माचे किंवा आत्मज्ञानाचे काम आहे. या दोन विचारांत गल्लत होण्याचे कारण उपनिषदांतील 'विज्ञान' शब्द, आध्यात्मिक प्रगतीचा मानसिकतेच्या पुढील टप्पा दर्शविणारा आहे. तर विज्ञान शब्दाचा शास्त्रनिर्देशक आधुनिक अर्थ मूल्यनिरपेक्ष आहे. विनोबांना 'आत्मज्ञान आणि विज्ञान' या ग्रंथात हा दुसरा अर्थच मुख्यतः अभिप्रेत आहे. या पुस्तकात अनेक ठिकाणी 'विज्ञान' हा शब्द मूल्यनिरपेक्ष अर्थाने वापरला आहे. किंबहुना विज्ञान शब्द या अर्थाने घेतल्यामुळेच विज्ञानाला मार्गदर्शक अशा आत्मज्ञानाची गरज भासते, हा या पुस्तकातील प्रमुख सिद्धान्त अर्थपूर्ण ठरतो.

वरील विवरणावरून आपल्याला असे म्हणता येईल की, विनोबांना अभिप्रेत असलेला 'विज्ञान' शब्दाचा मुख्य अर्थ म्हणजे मूल्यनिरपेक्ष सृष्टिनियमांचा व व्यवस्थेचा अभ्यास. या दृष्टीने विज्ञान हे सृष्टीविषयक सत्याचे ज्ञान, असे म्हणता येईल. "विज्ञान आणि आत्मज्ञान ह्या दोन्हीत समान तत्त्व हेच आहे की, दोघेही सत्याचा शोध करीत आहेत" (पृ. २१) असे विनोबा म्हणतात. येथेही वैज्ञानिक सत्य आणि आध्यात्मिक सत्य यातील मूलभूत भेदाकडे विनोबांचे दुर्लक्ष झालेले दिसते. सृष्टीविषयक वैज्ञानिक सत्य हे मूल्यनिरपेक्ष असते, तर आत्मविषयक आध्यात्मिक सत्य हे मूल्यनिरपेक्ष नसते. वैज्ञानिक व आध्यात्मिक सत्यांतील दुसरा फरक असा की, वैज्ञानिक सत्य हे निरीक्षण-प्रयोगाच्या आधारे स्वीकारले किंवा नाकारले जाते आणि जसजसे नवीन पुरावे उपलब्ध होतात, तसतसे पूर्वीचे ज्ञान कालबाह्य होते. म्हणून वैज्ञानिक ज्ञानात अद्ययावत काय हा प्रश्न महत्त्वाचा ठरतो. याउलट, आध्यात्मिक ज्ञानात पुरावा ही संकल्पना गैरलागू असते. म्हणून प्राचीन ऋषींचे ज्ञानही आज कालबाह्य मानले जात नाही. विनोबांनी विज्ञान आणि आत्मज्ञान यातील हा गुणात्मक भेद लक्षात न घेतल्यामुळे त्यांना विज्ञानाप्रमाणेच आध्यात्मिक ज्ञान हे अद्ययावत असावे, अशी अपेक्षा आहे. विज्ञान पूर्णतेला पोचल्याचा दावा केला जात नाही. परंतु वेदांमध्ये, संतवाङ्मयात अध्यात्मशास्त्र पूर्णतेला पोचले आहे, असे मानण्यात आध्यात्मिक चिंतनात दोष राहून गेला आहे, असे विनोबा मानतात. विज्ञानाप्रमाणेच अध्यात्मातही शोध लागत जातील आणि त्याचीही वृद्धी होत राहील, असे मानण्यात अध्यात्म आणि विज्ञान ही दोन्ही ज्ञाने एकाच प्रकारची आहेत, असे मानण्याची चूक होत असावी.

विज्ञान मानसशास्त्राला ओळखत नाही. ते मानसशास्त्राच्या वर आहे, हे विनोबांचे म्हणणेही चुकीचे वाटते. कारण मानसशास्त्र हीसुद्धा एक विज्ञान-शाखाच आहे. त्यामुळे विज्ञानाने मानसशास्त्र नाकारणे, या म्हणण्याला काही अर्थ उरत नाही. कदाचित विनोबांना विज्ञान हे मानसिक मतभेदांच्या वर जाते, असे म्हणायचे असेल. हेही म्हणणे फार विवाद्य आहे. कारण माणसाने वैयक्तिक मतभेद आणि राग-द्वेष यांच्या पलीकडे जावे, ही नैतिक-आध्यात्मिक शिकवण आहे, वैज्ञानिक सत्य नव्हे. आणि दुसरे म्हणजे ज्याला वैज्ञानिक सत्य म्हणतात, तेही

प्रतिष्ठित वैज्ञानिकांच्या प्रभावी गटाने स्वीकारलेले मत असते. याचाच अर्थ वैज्ञानिक सत्य हेसुद्धा मानसिकतेच्या पलीकडे गेलेले निर्विवाद, वस्तुनिष्ठ, निरपेक्ष सत्य नसते. किंबहुना अशा सत्याची संकल्पनाच व्याज-संकल्पना असण्याची शक्यता आहे.

विज्ञान मानसशास्त्राच्या वर असते, हे प्रतिपादन करताना विनोबांनी जो दृष्टान्त दिला आहे तो तर अधिक गोंधळात टाकणारा आहे. ते म्हणतात, "विज्ञान मानस-शास्त्राला ओळखत नाही. वरून ॲटमबॉंब पडतो. तो बॉंब विचारही करीत नाही की, खाली जी माणसे आहेत त्यांच्यात कोण गुन्हेगार आहेत, कोण निर्दोष आहेत! तो मनुष्य, पशू – सर्वांना नष्ट करील. पूर येतो तेव्हा नदी महापुरुष, अल्पपुरुष, जनावरे किंवा लाकडे जे काही तिच्या सपाट्यात येईल ते सारे वाहून नेते. नदी ज्याप्रमाणे मानसशास्त्राच्या वर आहे तसेच विज्ञानही मानस-शास्त्राच्या वर आहे." (पृ. ७६)

वरील दृष्टान्तात ॲटमबॉंबला विज्ञान मानण्यात चूक झाली आहे. बॉंब हे विज्ञानाधारित तंत्रज्ञानाचे फलित आहे. ते एक संहारक शस्त्र आहे. विज्ञानाने तंत्रज्ञानाच्या साहाय्याने अशा प्रकारची विध्वंसक शस्त्रे निर्माण करावी की नाही? हा प्रश्न नैतिक-आध्यात्मिक आहे. असे संहारक शस्त्र निर्माण करण्याचा आणि त्याचा विशिष्ट प्रकारे वापर करण्याचा निर्णय शेवटी मानवी मनच घेत असते. त्यामुळे ॲटमबॉंब पडणे ही आपत्ती असली तरी नदीच्या पुरासारखी ती नैसर्गिक आपत्ती नसून तो एका मानवी निर्णयाचा परिणाम असतो. यावरून असे सिद्ध होते की, विज्ञानाने कोणत्या क्षेत्रात संशोधन करावे, त्या संशोधनातून कोणत्या प्रकारचे तंत्रज्ञान विकसित करावे, याचा निर्णय वैज्ञानिकांनी विवेकाने घेणे जरूर आहे. आणि विनोबा म्हणतात त्याप्रमाणे "वैज्ञानिकांना ही अक्कल तोपर्यंत सुचणार नाही जोपर्यंत सारा समाज या विचाराला आपलासा करणार नाही. संहारकारक शोध करण्याच्या वृत्तिकडे लोक जेव्हा घृणेच्या दृष्टीने पाहतील तेव्हाच ते बंद होईल." (पृ. ८१)

विज्ञान आणि तंत्रज्ञानाच्या प्रगतीमुळे "सृष्टि-उत्पादक आणि सृष्टि-संहारक अणु-शक्ती आज मनुष्याच्या हाती आली आहे." (पृ. ७६) वर म्हटल्याप्रमाणे या शक्तीची तुलना विनोबा पुराशी करतात आणि म्हणतात, "ती आहे सृष्टीची शक्ती. त्या सृष्टिशक्तीत तुमचे मन बेकाम आहे." (पृ. ७७) परंतु आपण पूर्वी पाहिल्याप्रमाणे ही सृष्टिशक्ती माणसाच्या हातात आल्यामुळे मन बेकाम न होता, त्या शक्तीचा वापर करणाऱ्या मनाला फार मोठे महत्त्व प्राप्त झाले आहे. विनोबांना हेही मान्य असावे, असे दिसते. हे म्हणतात, "विज्ञानामुळे मनुष्याच्या राग-द्वेषाचे परिणाम अत्यंत तीव्र होऊ शकतात. म्हणून मनुष्य जेव्हा राग-द्वेष-रहित होईल तेव्हाच त्याच्या हाती लागलेली ती विज्ञान-शक्ती त्याला लाभदायक होईल." (पृ. ७७) यावरून विनोबांना एवढेच प्रतिपादन करायचे आहे की, विज्ञान लाभदायक होण्याकरिता माणसाने राग-द्वेष, मानापमान, वैयक्तिक मतभेद या मानसिक भूमिकेच्या वर जाणे आवश्यक आहे. ही विज्ञानाची मागणी नसून विज्ञानयुगाची मागणी आहे. म्हणून विज्ञानाच्या प्रगतीबरोबर आत्मज्ञानाची गरजही वाढत जाते. विज्ञान आणि आत्मज्ञान यामध्ये असा समन्वय विनोबा साधतात.

IV

समन्वयाची भूमिका

आत्मज्ञान किंवा अध्यात्म हे विज्ञान-तंत्रज्ञानविरोधी आहे असे मानून त्यातील एक टाकून दुसरे स्वीकारणे तत्त्वतः शक्य आहे. एवढेच नाही तर स्वतःला बुद्धिवादी, विवेकवादी म्हणविणारे विचारवंत आत्मज्ञान किंवा अध्यात्म टाकून विज्ञान व तंत्रज्ञान स्वीकारतात ही वस्तुस्थिती आहे. हे पुरोगामित्वाचे, बुद्धिवादाचे लक्षण मानले गेले आहे. गांधी-विनोबा विज्ञान-तंत्रज्ञानविरोधी असल्याचा शिक्काही मारला गेला आहे. वस्तुतः *आत्मज्ञान आणि विज्ञान* या ग्रंथात सर्वोदयी विचार विज्ञान-तंत्रज्ञानविरोधी असल्याचा आक्षेप विनोबा स्पष्टपणे नाकारतात. "मोठेमोठे उद्योगधंदे उभे करणे म्हणजेच विज्ञान. लहानसहान उद्योगांबरोबर विज्ञानाचा जणू मेळच बसत नाही!" (पृ. १३५) या गैरसमजातून हा आक्षेप घेतला गेला आहे, असे विनोबांचे म्हणणे आहे. कोणत्या यंत्रांचा कुठे वापर करावा, कोणत्या प्रकारचे तंत्रज्ञान विकसित करावे, मोठे उद्योगधंदे उभारावेत की लहान हे विषय विज्ञानाचे नसून एकूण

सामाजिक, नैसर्गिक परिस्थिती, सामाजिक गरजा इत्यादींचा विचार करून समाजहितास काय पोषक आहे, या विषयीचा हा मूल्यविषयक विचार आहे. व्यक्तीविकास व सामाजिक प्रगती याविषयी आपण जे आदर्श प्रारूप आपल्यापुढे ठेवले असेल त्यावरून हा निर्णय घेतला जाईल. हा मूल्यविचार मुख्यतः दोन प्रकारचा आहे. (१) भौतिक सुख हेच एकमेव साध्य आहे व त्यासाठी अधिकाधिक भोगसाधने व उपभोग्य वस्तू निर्माण करणे हे आपले ध्येय असले पाहिजे, असे मानणारी 'कामकामी' विचारसरणी आणि समाजातील सर्व व्यक्तींच्या भौतिक गरजा पुऱ्या करणे आवश्यक असले तरी संयम, तप, चारित्र्य या निकषांवर वैयक्तिक व सामाजिक जीवनमानाची उंची मोजायची असते ही आध्यात्मिक 'आत्मकामी' विचारसरणी. विनोबा पहिली विचारसरणी नाकारतात. अधिकाधिक संपत्ती, सत्ता मिळविण्यात जीवनाचे सार्थक आहे, हे त्यांना मान्य नाही. भौतिक समृद्धी असून शांती नाही, चारित्र्य नाही; ही अवस्था वैयक्तिक तसेच सामाजिक पातळीवर असणे इष्ट नाही, असे त्यांना वाटते. "हिंदुस्थानात ज्याप्रमाणे दारिद्र्याची समस्या आहे. त्याप्रमाणे पश्चिमेकडे समृद्धीची समस्या आहे. समृद्धी कशी जिरवावी हे तेथील लोकांना कळत नाही. त्यामुळे अशांती निर्माण होते.[१]" विज्ञान घेऊन आत्मज्ञान टाकल्यास अशांती, तसेच केवळ आत्मज्ञान किंवा अध्यात्म स्वीकारून विज्ञान टाकल्यास दारिद्र्य, अशी ही समस्या आहे. "आपल्याकडे विज्ञान तर नाहीच व आत्मज्ञानही गमावले, म्हणून समस्याच समस्या निर्माण झाल्या आहेत.[२]" "आपल्याला वेदान्त आणि विज्ञान या दोहोंच्या आधारावर भारतात आणि जगात शांती व समृद्धी यांची स्थापना करायची आहे.[३]" अशी ही विनोबांची समन्वयाची भूमिका आहे.

विज्ञान ही न-नैतिक, नीति-निरपेक्ष शक्ती आहे. तिचा उपयोग विकासासाठी किंवा विनाशासाठी, सेवेसाठी किंवा संहारासाठी करता येतो. म्हणून या शक्तीचा वापर करणारा, नियोजन करणारा मानव अधिक सुसंस्कृत, विवेकी, संयमी, 'सर्वभूतहिते रत' असला पाहिजे. यालाच ते आत्मज्ञान म्हणतात. आत्मज्ञान व विज्ञान यांचे हे परस्परपूरकत्व स्पष्ट करण्यासाठी ते अनेक सोप्या दृष्टान्तांचा वापर करतात. विज्ञान ही गती तर आत्मज्ञान ही दिशा, विज्ञान हे पाय तर आत्मज्ञान हे डोळे, विज्ञान हा घोडा तर आत्मज्ञान हा लगाम; विज्ञान व आत्मज्ञान यातील कोण श्रेष्ठ, हा प्रश्न चुकीचा आहे. आत्मज्ञानाशिवाय विज्ञान अंधळे तर विज्ञानाशिवाय आत्मज्ञान पांगळे.

सध्या विज्ञान हे राजकीय सत्तेच्या वर्चस्वाखाली काम करीत आहे. वैज्ञानिक संशोधनाला शासनाकडून आर्थिक मदत केली गेली की, वैज्ञानिकाला राजकीय सत्तेच्या इशाऱ्याप्रमाणे संशोधन करावे लागते. यामुळेच विज्ञानाकडून संहारक शस्त्रे बनविली जातात. याउलट, विज्ञान जर अध्यात्मविद्येच्या मार्गदर्शनाखाली काम करील, प्रेम-करुणा-दया अशा सद्हेतूने प्रेरित होऊन सर्वभूतहितासाठी काम करील तर या शक्तीचा विधायक व सर्जनशील उपयोग होईल. मानवाची समृद्धी, शक्ती जेवढी वाढते, तितकी संयमाची गरजही वाढत जाते. विज्ञानाच्या प्रगतीमुळे आत्मज्ञान अनावश्यक ठरत नाही. म्हणून अध्यात्म आणि विज्ञान यांची हातमिळवणी झाली पाहिजे. थोड्या भावनिक भाषेत विनोबा म्हणतात, "या युगात माणसाच्या एका हातात *ज्ञानेश्वरी* व दुसऱ्या हातात विज्ञान राहील. मग विज्ञान कितीही वाढले तरी नुकसान काहीच नाही." (पृ. ९७)

विज्ञानाबरोबर अध्यात्माची वाढ झाली पाहिजे, असे विनोबा म्हणतात. याचा अर्थ करुणा-दया-मार्दव इत्यादी सद्गुण व्यक्तिगत पातळीवर पुरेसे नाहीत. आपल्यासमोर जर एखादी व्यक्ती अन्याय करीत असेल तर सत्याग्रह, उपवास इत्यादी मार्गाने सत्याग्रही व्यक्ती त्या व्यक्तीचे हृदयपरिवर्तन करण्याचा प्रयत्न करू शकेल. पण अण्वस्त्रांच्या साहाय्याने दूर अंतरावरून संहार करणे शक्य झाले आहे. अशा वेळी वैयक्तिक संपर्काद्वारे नैतिक दडपण आणून हृदयपरिवर्तन करण्याचा मार्ग उपलब्ध असत नाही. म्हणून आपल्याला असा आध्यात्मिक मार्ग शोधावा लागेल की, ज्याच्या योगाने दूरस्थ व्यक्तीवर एवढेच काय तर साऱ्या विश्वावर व्यक्ती प्रभाव पाडू शकेल.

जगाला रूप देणाऱ्या, वळण लावणाऱ्या तीन शक्तींचा निर्देश विनोबा करतात. दोन ठिकाणी विज्ञान, आत्मज्ञान आणि साहित्य (पृ. १०४) किंवा विज्ञान-शक्ती, अध्यात्म-शक्ती आणि शब्दशक्ती किंवा साहित्य-शक्ती, या तीन शक्तींचा उल्लेख आहे. (पृ. ९७) तर तिसऱ्या ठिकाणी वेदान्त, विज्ञान व विश्वास या तीन शक्तींचा उल्लेख आहे. (पृ. १२०) या तीन शक्तींवर विनोबांनी एक संस्कृत श्लोक बनविला आहे, तो असा –

"वेदान्तो विज्ञानं विश्वासश्चेति शक्तयस्तिस्रः ।
येषां स्थैर्ये नित्यं शान्तिसमृद्धी भविष्यतो जगति ।।"

या श्लोकाचा अर्थ : "वेदान्त, विज्ञान आणि विश्वास या तीन शक्ती आहेत. या तिन्हींच्या स्थैर्याने शांती आणि समृद्धी होईल." (पृ. १२०) वेदान्त शब्दाने विनोबांना कोणतीही विशिष्ट विचारसरणी वा धर्मपंथ अभिप्रेत नाही. उलट, ओढूनताणून 'वेदान्त' शब्दाचा ते 'वेदाचा अंत. वेद म्हणजे सर्व प्रकारचे काल्पनिक धर्म. त्या सर्वांचा अंत' असा निषेधपर अर्थ करतात. तसेच "सत्याचा शोध, सत्याची ओळख आणि सत्याला मानणेच वेदान्त होय," असा विधायक अर्थही करतात. अध्यात्माचे कार्य मानवाच्या बुद्धीत आणि अंतःकरणात किंवा हृदयांत आमूलाग्र बदल करणे हे आहे. केवळ बाह्य परिस्थिती सुधारणे पुरेसे नसून 'आतून परिवर्तन' व्हायला हवे व त्यासाठी आत्मिक शक्ती हवी. राजकारण ही सत्तास्पर्धा असल्यामुळे तेथे परस्पर अविश्वास असतो. अशा अविश्वासामुळे राष्ट्राराष्ट्रात भांडणे होतात, जातीय दंगे होतात आणि विज्ञानयुगात याचे परिणाम फार भयंकर होण्याची शक्यता आहे. म्हणून वेदान्त किंवा अध्यात्म आणि विज्ञान यांच्यावरोबर परस्परविश्वासाला फार महत्त्व आहे, असे विनोबा म्हणतात.

या सर्व विवेचनाचा मथितार्थ सत्तास्पर्धा, अविश्वास व भेदबुद्धी यांच्यावर आधारित राजकारण आणि विज्ञान एकत्र आल्यास जीवन उद्ध्वस्त होईल, तर अध्यात्म आणि विज्ञान एकत्र आल्यास पृथ्वीवर शांती व समृद्धी नांदेल असा आहे. हा विचार विनोबा दोन समीकरणांच्या आधारे मांडतात – विज्ञान + राजकारण = सर्वनाश; विज्ञान + अध्यात्म = सर्वोदय.

विज्ञानयुगात जर कोणता विचार तारक असेल तर तो सर्वोदयविचार आहे. या विचारानुसार विज्ञानयुगात टिकून राहण्यासाठी पुढील तीन गोष्टी आवश्यक आहेत. १) मानवापुढील समस्या अहिंसेच्या नैतिक शक्तीने सोडविणे; २) विज्ञानाचा उपयोग सेवेचे साधन म्हणून करणे, संहारासाठी नाही; आणि ३) विज्ञानाने मोठी यंत्रे बनवावी की लहान, हे परिस्थितिसापेक्ष ठेवणे.

यावरून सर्वोदय-विचार हा यंत्रविरोधी, तंत्रज्ञानविरोधी अथवा विज्ञानविरोधी नाही, हे स्पष्ट आहे. मग तो तसा आहे, असा आक्षेप का घेतला गेला? पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे विज्ञानयुगाचे किंवा यंत्रयुगाचे मोठ्या उद्योगधंद्याशी समीकरण केले गेले, हे याचे एक कारण आहे. दुसरे कारण म्हणजे भारतासारख्या देशात जेथे माणसे अधिक आणि जमीन कमी, रोजगार कमी आहे, तेथे उत्पादन वाढवणाऱ्या पण रोजगार कमी करणाऱ्या यंत्रांना विनोबांचा विरोध आहे. हा विरोध सर्व प्रकारच्या यंत्रांना आहे, असाही गैरसमज झाला आहे. हे दोन गैरसमज दूर करण्यासाठी विनोबा सर्वोदयात यंत्राचे स्थान कोणते, याची चर्चा करतात. यंत्रांची ते तीन प्रकारांत विभागणी करतात. संहारक यंत्रे, समयसाधक यंत्रे आणि उत्पादक यंत्रे. सर्वोदय-विचार अहिंसावादी असल्यामुळे त्याचा सर्व प्रकारच्या संहारक शस्त्रांना विरोध आहे. समयसाधक यंत्रे माणसाचा वेळ वाचवितात. त्यांच्या वापराला सर्वोदयाचा विरोध नाही. उत्पादक यंत्रे दोन प्रकारची आहेत. (१) माणसांच्या श्रमाची पूर्ती करणारी, श्रम कमी करणारी यंत्रे. अशा यंत्रांना विरोध नाही, परंतु जी उत्पादक यंत्रे रोजगार कमी करतात, त्याला मात्र सर्वोदयाचा विरोध आहे. अशा यंत्रांना विनोबा 'मारक यंत्रे' म्हणतात. यंत्र मारक की तारक, हे देशकालपरिस्थितीसापेक्ष आहे. म्हणून अशा यंत्रांचा उपयोग विशिष्ट काळी, विशिष्ट देशात, विशिष्ट परिस्थितीत करावा की नाही हा निर्णय त्या-त्या देशकालपरिस्थितीचा विचार करूनच घ्यावा लागेल. सर्वोदयाचे एवढेच म्हणणे आहे की, यंत्राच्या उपयोगामुळे जर बेकारी येणार असेल तर अशा यंत्राचा वापर अंधळेपणे करू नये.

तात्पर्य, विज्ञान आणि तंत्रज्ञान याने मानवाला सामर्थ्यसंपन्न, शक्तीसंपन्न केले आहे. सामर्थ्यसंपन्न होणे यात तत्त्वतः वाईट काहीच नाही. पण सामर्थ्य चांगले की वाईट, हे त्याचा वापर कशाप्रकारे होतो यावर अवलंबून आहे. कांटच्या भाषेत बोलायचे तर शारीरिक, बौद्धिक किंवा तंत्रज्ञान असे कोणत्याही प्रकारचे सामर्थ्य किंवा शक्ती असो, ती निरपेक्ष शिवरूप (Unconditionally Good) नसते. संशोधन व वापर याच्यामागील प्रेरणा शिवरूप आहे की नाही, यावर ते सामर्थ्य शिवरूप आहे की नाही, हे अवलंबून असते. म्हणून विज्ञानयुगात विज्ञानाची जोड 'अहिंसे'शी घालणे आवश्यक आहे. महावीर, गौतम बुद्ध इत्यादींनी अहिंसेचा उपदेश केला आहे. त्यांची शिकवण

आजच्या काळाला अधिक लागू आहे. अहिंसा म्हणजे केवळ दुसऱ्याला न मारणे किंवा न सतावणे असा मर्यादित नसून स्वतःप्रमाणे सर्वांवर प्रेम करणे असा आहे. अहिंसा म्हणजे 'आत्मवत् सर्व भूतेषु' ही वृत्ति होय. हा न पेलणारा आदर्श आहे, असे कोणी म्हणेल; परंतु विनोबा फार मोठे आध्यात्मिक पाऊल उचलायला सांगत नाहीत. ते म्हणतात की, कुटुंबाच्या संकुचित कल्पनेऐवजी 'गावाला एक परिवार माना', गावाला कुटुंब समजा. विज्ञानाने विश्व हे घरटे केले आहे. भौतिक अंतर कमी झाले आहे. त्याबरोबर मानसिक अंतरही कमी झाले पाहिजे. जाती, धर्म, पंथ, राष्ट्र हे काल्पनिक भेद मनातून नाहीसे केले पाहिजेत.

अशा तऱ्हेने विज्ञान आणि अध्यात्म हे दोन्ही व्यापक मानवता, अहिंसा यांचाच पुरस्कार करतात. ही दोन्ही परस्परपूरक आहेत. यातून नवीन मानव बनला पाहिजे. स्वतःला विश्वनागरिक मानणारा मनुष्य घडवायचा आहे. विश्वमानव निर्माण करायचा आहे. यासाठी मानव-हृदयाचे उत्थान झाले पाहिजे. भूदान, ग्रामदान या चळवळी आध्यात्मिक मूल्ये प्रस्थापित करण्याचा मार्ग आहेत. विनोबांच्या मते संकुचित राजकारण आणि सांप्रदायिक धर्म हे विज्ञानयुगात कालबाह्य झाले आहेत. ते टिकून राहणे शक्य नाही. विज्ञान व अध्यात्म टिकून राहील. आणि या दोन गोष्टी मानवाने केवळ विचाराच्या, बुद्धीच्या पातळीवर न स्वीकारता आचरणात आणण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे; मनापासून तो विचार स्वीकारला पाहिजे. आज माणसाला विशाल व व्यापक ज्ञान प्राप्त झाले आहे, त्याच्या हाती प्रचंड शक्ती आली आहे. असे विशाल व व्यापक ज्ञान आणि प्रचंड शक्ती यांना अनुरूप असे विशाल हृदय पण हवे. ते लाभले तर मानव येथे स्वर्ग आणू शकेल असा विश्वास विनोबा व्यक्त करतात. (पृ. १६९-७०)

V
समारोप

अध्यात्म किंवा आत्मज्ञान आणि विज्ञान यांचे परस्परसंबंध काय आहेत? या प्रश्नाला मुख्यतः तीन उत्तरे दिली गेली आहेत. (१) ती परस्परविरोधी आहेत; (२) ती स्वतंत्र आहेत, त्यात कसलाही संबंध नाही; (३) ती स्वतंत्र परंतु परस्परपूरक आहेत. विनोबांना तिसरें उत्तर मान्य आहे. अर्थात हे उत्तर स्वीकारताना ते अध्यात्माची पारंपरिक संकल्पना स्वीकारत नाहीत, हे लक्षात घेणे जरूर आहे. पारंपरिक अर्थाने अध्यात्मशास्त्र म्हणजे आत्मा, ईश्वर, मरणोत्तर अस्तित्व, विश्वाची उत्पत्ती इत्यादी विषयांवरील विभिन्न मते आणि त्या मतांच्या पुष्ट्यर्थ केलेले युक्तिवाद. विनोबांना अध्यात्माचा हा पारंपरिक अर्थ अभिप्रेत नाही, हे आपण पूर्वी पाहिले आहे. "माणसाने कोणती मूल्ये जोपासावी? त्याने कोणत्या प्रकारचे जीवन जगावे? या नैतिक प्रश्नांसंबंधी विज्ञान मूक असते. नीती हा विज्ञानाचा प्रांतच नव्हे. मनुष्यजीवनाची सार्थकता कशात आहे, हे ठरविण्याचे काम विज्ञानाचे नाही." हे अध्यात्माचे कट्टर विरोधक आणि 'ज्ञानप्राप्तीचा उपाय म्हणजे वैज्ञानिक पद्धती' असे म्हणणारे विज्ञानवादाचे कट्टर पुरस्कर्ते प्रा. दि.य. देशपांडे यांनाही मान्य आहे.[१] 'प्रथमदर्शनी नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात मतमतांतरांचा बुजबुजाटच दिसतो' हेही ते नाकारीत नाहीत. परंतु तरीही 'बारकाईने पाहिले तर त्यात बऱ्याच कल्पना नष्ट झाल्या असल्याचे' त्यांना दिसते. अध्यात्मशास्त्रातील सकृतदर्शनी दिसणाऱ्या मतमतांतरांत असे काही समान सूत्र आढळू शकेल काय, असा प्रश्न उपस्थित करण्याच्याही मनःस्थितीत प्रा. देशपांडे नाहीत. सुजीवनाची आध्यात्मिक संकल्पना नैतिक संकल्पनेहून भिन्न आहे. तिच्यात नैतिक संकल्पनेचा अंतर्भाव होतो. परंतु ती त्याहून अधिक व्यापक व सखोल आहे, असा अध्यात्मवाद्यांचा दावा आहे. कान्ट, मिल् इत्यादी पाश्चात्त्य नीतिशास्त्रज्ञांच्या नीतिकल्पनांची संकुचितता आणि अपुरेपणा गेल्या वीस-पंचवीस वर्षांत पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांनीच दाखवून द्यायला सुरुवात केली आहे. त्यातील पहिली उणीव म्हणजे नीतिशास्त्राने फक्त मानवी संबंधांपुरताच विचार केला व त्यामुळे मानवेतर प्राण्याशी माणसाने कसे वागावे? निसर्गाशी मानवाने कोणत्या प्रकारचे संबंध ठेवावे? याचा विचार केला नाही. परिणामी करमणुकीसाठी, शिकारीसाठी प्राण्यांची हत्या करणे, प्रयोगांसाठी प्राण्यांना वापरून त्यांना पीडा देणे किंवा त्यांची हत्या करणे इत्यादी क्रूरतेचा विचार नैतिक सुजीवनाच्या संकल्पनेत आला नाही. नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा गैरवापर व अतिवापर आणि पर्यावरणातील मानवनिर्मित असमतोल याविषयीचा विचारही नीतिशास्त्राने केला नाही. म्हणून आता प्राण्यांचे

अनुक्रमणिका

हक्क जपण्याचा, पर्यावरणनीतीचा विचार पाश्चात्त्य विचारवंतांना नव्याने करावा लागत आहे. भारतीय अध्यात्मशास्त्र हा विचार गेली तीन-चार हजार वर्षे करीत आले आहे. वेदान्त, बौद्ध व जैन या तिन्ही परंपरांची आध्यात्मिक सुजीवनाची कल्पना आहे 'सर्व भूत हिते रत', 'आत्मौपम्य' किंवा 'आत्मवत् सर्व भूतेषु' या वृत्तिने जगणे. "जे जे भेटे भूत। ते ते मानिजे भगवंत।" या वृत्तिने जगणे ही आध्यात्मिक सुजीवनाची संकल्पना आहे. "कोणाही जीवाचा न घडो मत्सर। वर्म सर्वेश्वर पूजनाचे।" असे तुकाराम सांगतात. कोणत्याही जीवची हत्या करू नये, त्यांना पीडा देऊ नये, त्यांचे हाल करू नये ही जैन धर्माची प्रमुख शिकवण आहे. अध्यात्माने देऊ केलेली ही सुजीवनाची भव्यदिव्य कल्पना गौतम बुद्ध, महावीरांपासून तो ज्ञानेश्वर, तुकाराम आणि अनेक संत, महात्मे, ऋषी जगले आहेत. गांधी-विनोबा यांना हा अध्यात्माचा अर्थ अभिप्रेत आहे. विज्ञान सुजीवनाविषयी, मानवी कल्याणाविषयी, मानवाने परस्परांशी, मानवेतर प्राण्यांशी आणि निसर्गाशी कोणते संबंध ठेवावे याविषयी काही सांगत नाही, हे विज्ञानाचे काम नाही. हे सांगाण्याचे काम अध्यात्मशास्त्र करीत असते. म्हणून ते विज्ञानयुगातही गतार्थ, कालबाह्य न होता उलट त्याची गरज अधिकच भासू लागली आहे, हे विनोबांचे मत म्हणूनच सर्वथैव योग्य आहे.

क्षेपणास्त्रांच्या साहाय्याने समोरासमोर न येता, आपण आपले स्थान न सोडता दूरस्थ व्यक्तीची किंवा लोकसमूहाची हिंसा करणे विज्ञानामुळे शक्य झाले आहे. अशा हिंसेच्या विरोधात सत्याग्रहीच्या नेत्रांतील करुणा किंवा वाणीतील मार्दव यांचा काहीच प्रभाव पडू शकत नाही. म्हणून विज्ञान-शक्तीच्या विकासाबरोबर अध्यात्मशक्तीचा विकास केला पाहिजे असे विनोबांना वाटते. या विकासाची दिशा कोणती असेल? विनोबांच्या मते "आम्हांलाही घरी बसल्या जगावर प्रभाव पाडणाऱ्या शक्तीचा विकास केला पाहिजे. असे करण्यावाचून सत्याग्रहाला आता गतीच नाही." (पृ. ९८) म्हणजे दूरस्थ व्यक्तीवरही प्रभाव पाडून त्याचे हृदयपरिवर्तन कसे करता येईल, त्या व्यक्तीतील सत्प्रवृत्तिला आवाहन करून तिचे उत्थान कसे करता येईल, यासाठी सूक्ष्मात जाऊन काही प्रयोग करणे व नवी सत्याग्रह-शक्ती शोधून काढणे हा अध्यात्मशक्तीच्या विकासाचा विनोबाप्रणीत मार्ग आहे. "हा गूढात्मवाद (Mysticism) नव्हे," असे विनोबा सांगत असले तरीही हा चमत्कारसदृश व गूढ वाटतो. "एकाच व्यक्तीच्या आत्म्यांमध्ये प्रगट होणारी पण साऱ्या विश्वावर आपला प्रभाव पाडणारी शक्ती आज मिळविली पाहिजे." ही विनोबांची कल्पना केवळ गूढवादीच नव्हे तर लोकशाहीत न बसणारी व व्यक्तिवादी आहे. एकाच महान व्यक्तीने आत्मशक्तीच्या आधारे विश्वशांती आणावी ही अपेक्षा, लोकोद्धारासाठी ईश्वर अवतार घेतो किंवा महापुरुष निर्माण होतो या पारंपरिक कल्पनेचीच पडछाया वाटते. ही, खरे तर, सर्व समाजाची जबाबदारी आहे; केवळ एका आत्मज्ञानी व्यक्तीची नाही. यावर विनोबांचे म्हणणे असे की, अणुशक्तीचा शोध मोजक्याच व्यक्तींनी लावला. तसाच 'आध्यात्मिक ॲटमबॉंब'चा शोधही थोड्याच व्यक्तींना लावता येईल. अणुशक्तीचा शोध लागल्यानंतर त्यांपासून जी साधने बनली त्यांचा उपयोग जसा सगळ्यांना करता येतो, त्याप्रमाणेच नव्या आत्मशक्तीच्या शोधातून जी नवीन आध्यात्मिक साधने उपलब्ध होतील त्यांचा वापर सगळ्यांना करता येईल. परंतु विनोबांचा हा युक्तिवाद सदोष आहे; तो तत्त्वतःच चूक आहे. कारण तंत्रज्ञानाच्या वापरासाठी विशिष्ट मनोविकासाची, वृत्तिला वळण लावण्याची आवश्यकता नसते. याउलट कोणताही मनुष्य विशिष्ट नैतिक-आध्यात्मिक उंची न गाठता, आत्मशक्तीचा वापर करू शकेल असे मानण्यात विज्ञानशक्तीप्रमाणे आत्मशक्ती नीतिनिरपेक्ष आहे, असे मानण्याची चूक घडते. आत्मज्ञानात विज्ञानासारखी प्रगती झाली पाहिजे, या विनोबांच्या विचारांत आत्मज्ञान व विज्ञान या दोन ज्ञानांतील गुणात्मक भेद दुर्लक्षित झाला आहे व त्यांची गल्लत झाली आहे, असे आपण पूर्वीच पाहिले आहे. त्याचीच पुनरावृत्ति येथेही झाली आहे. आध्यात्मिक विकासासाठी विशिष्ट व्यक्ती अतिमानस स्तरावर जाऊन काही चमत्कार घडविण्याची गरज नसून एकूण मानवी जाणीव, सामाजिक मन शिक्षणाद्वारे उच्च पातळीवर नेण्याची आवश्यकता आहे. एके ठिकाणी विनोबांनीच म्हटल्याप्रमाणे समाजानेच सर्व स्तरावर अहिंसेचा, प्रेम, करुणेचा विचार स्वीकारल्याशिवाय नवा समाज, नवा मानव निर्माण होणार नाही. ही शिक्षणाद्वारे हळूहळू, मंदगतीने होणारी प्रक्रिया आहे. भोगात्मक, स्पर्धात्मक, स्वार्थमूलक अर्थकामप्रधान जीवन हे आदर्श जीवन नसून आत्मसंयमी, विवेकी, निःस्वार्थी, निस्पृह, त्यागमय जीवन हेच उत्कृष्ट जीवन आहे, हा विचार शिक्षणाद्वारा व आचाराद्वारा समजात रुजविल्यामुळेच समाज उच्च आध्यात्मिक पातळी गाठू शकेल.

विज्ञानाची व तंत्रज्ञानाची एवढी प्रचंड शक्ती हाती येऊनही मानवी समस्या सोडविण्यात माणसाला अपयश का? या प्रश्नाचा विचार हल्ली फार गंभीरपणे होऊ लागला आहे. इतके अन्नधान्य निर्माण होऊनही अर्धा मानवसमाज भुकेकंगाल, दरिद्री का? कोळसा, पेट्रोल इत्यादी नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा वापर मोठ्या प्रमाणात केल्यास तो साठा किती पिढ्यांपर्यंत पुरेल? नंतरच्या पिढ्यांचा विचार आपण करायला नको का? प्लॅस्टिक इत्यादी मानवनिर्मित पदार्थांची निर्मिती आणि त्यांचा वापर केल्यावर विल्हेवाट कशी लावावी? तसेच रासायनिक आणि अन्य कारखान्यांतून आरोग्यविघातक उपद्रवी घाण (Waste) नाहीशी कशी करायची? पर्यावरणातील असमतोल, अण्वस्त्रे, रासायनिक अस्त्रांची निर्मिती आणि मानवजातीच्या आणि पृथ्वीच्या विनाशाचा धोका अशा कित्येक समस्यांनी आज विचारी माणसांची झोप उडविली आहे. या समस्यांबद्दल मानवात जाणीव निर्माण झाली आहे. 'लोकसंख्यादिन', 'पर्यावरणदिन', 'भूकदिन', 'वसुंधरादिन' असे दिवस साजरे केले जात आहेत. हे आपण या प्रश्नांविषयी जागरूक झालो आहोत याचे द्योतक आहे. परंतु या सर्व भीषण समस्या सुटण्यामध्ये कोणते अडथळे व अडचणी आहेत, याविषयी मात्र निश्चित व स्पष्ट कल्पना असल्याचे दिसत नाही. या सर्व समस्या प्रादेशिक किंवा कोणत्याही राष्ट्रापुरत्या मर्यादित नसून त्या जागतिक समस्या आहेत. तसेच या समस्या नैसर्गिक साधनसंपत्ती मर्यादित असल्यामुळे निर्माण झाल्या नसून या मानवाने निर्माण केलेल्या आहेत, हे पुष्कळ विचारवंत लक्षात घेत नाहीत. या समस्यांचे खापर निसर्गावर न फोडता त्याची जबाबदारी माणसाने आपल्यावर घेतली पाहिजे.

या दृष्टीने एरविन् लॅझलो (Ervin Laszlo) यांचे 'The Inner Limits of Mankind' (मानवजातीच्या आंतरिक मर्यादा) या छोटेखानी पुस्तकातील विचार फार महत्त्वाचे आहेत.[१] मानवापुढील वैश्विक/जागतिक समस्या सोडविण्यात मानवजातीला आलेल्या अपयशाची कारणे 'बाह्यमर्यादा' नसून 'आंतरिक मर्यादा' हे आहे. आंतरिक मर्यादा म्हणजे व्यक्तीची व सामाजिक मानसिकता. बाह्यमर्यादा नसतीलच असे नाही, पण त्यांचा विचारही आंतरिक मर्यादांच्या चौकटीतच करावा लागेल. आपण सध्या स्वीकारीत असलेला व्यक्तिवादी मूल्यविचार, संकुचित राष्ट्रवाद आणि परस्परांविषयी आणि भवितव्याविषयी अविश्वास आणि भीती या आंतरिक मर्यादा ओळखून त्यांचा वस्तुनिष्ठ विचार करणे अगत्याचे आहे. वैयक्तिक पातळीवर साधारण पंधराव्या शतकापासून सुरू झालेला व १८ व्या व १९ व्या शतकापर्यंत प्रतिष्ठित पावलेला आधुनिकवादी विचार हा शाश्वत आणि निरपेक्ष सत्य आहे, या श्रद्धेमुळे आपण आजच्या समस्या सोडविण्यासाठी नवा विचार, नवीन मॉडेल करण्यास तयार नाही. या विचारांच्या वेड्यांमुळे नवविचार करण्यास आपण असमर्थ ठरत आहोत. आपण ज्या विचारात वाढलो, त्याचा पुनर्विचार करण्याची अक्षमता ही पहिली आंतरिक मर्यादा आहे. यासाठी आपण हे लक्षात घेणे जरूर आहे की, आधुनिकवादही एका विशिष्ट सामाजिक, ऐतिहासिक परिस्थितीत निर्माण झाला आहे. ज्या काळी नवीन यंत्रांचा शोध लागला, शेतीऐवजी नवीन उद्योगीकरणाला प्रारंभ झाला, त्या काळी मानवी प्रगतीच्या आलेखात औद्योगिकीकरण, नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा अधिक वापर, शेती-उत्पादन इत्यादी वैज्ञानिक, आर्थिक, तांत्रिक, औद्योगिक प्रगतीचे निकष प्रधान मानले गेले. व्यक्तिवाद व पुंजीवाद स्वीकारला गेला. अपेक्षेप्रमाणे किंवा अपेक्षेहून अधिक प्रमाणात आपण या सर्व क्षेत्रांत प्रगती केली आहे. हे आधुनिकवादाचे फळ आहे. पण त्याचबरोबर आता आधुनिकवादाचे दुष्परिणामही दिसू लागले आहेत. आधुनिकवादाने भौतिक समृद्धी दिली, पण लोकसंख्या-स्फोट होऊन सर्वांना आर्थिक लाभ कसा करून द्यावा, ही समस्या निर्माण केली. निसर्गावर मानवाने ताबा मिळविला पण त्याचा परिणाम निसर्गाची पिळवणूक करून निसर्गातील समतोल बिघडविण्यात झाला. गिरणीचा, कारखान्याचा धूर हा एकेकाळी प्रगतीचे गमक होता. परंतु आज धुराचे साम्राज्य झाले व माणसाला श्वासोच्छ्वास करण्यासाठी स्वच्छ हवा कशी मिळेल, अशी समस्या उभी राहिली. तंत्रविद्येत खूप प्रगती झाली, परंतु संहारक अस्त्रांनी माणसांचे अस्तित्वच धोक्यात आणले. आधुनिकवादातून निर्माण झालेल्या या गंभीर समस्या सोडविण्यासाठी आपण भूतकाळात जाऊ शकत नाही. परंतु आधुनिकवादाच्या पलीकडे जाण्याची गरज आहे. आधुनिकवादाने घडविलेली व्यक्ती आधुनिकवादाच्या मर्यादा ओळखण्यास आणि नवविचारनिर्मिती करण्यास असमर्थ ठरली आहे. ही आहे पहिली मोठी आंतरिक अडचण व मर्यादा.

ही समस्या सोडविण्यासाठी विचारवंतांनी वैज्ञानिक पद्धतीने मानवी भवितव्याविषयी विचार करण्यास सुरुवात केली आणि त्यातून विकासाच्या मर्यादा स्पष्ट होऊ लागल्या. प्रगती याच गतीने सुरू राहिली तर पुढील शंभर वर्षातच विकासप्रक्रियेचा शेवट होईल आणि सर्वनाशाचे अरिष्ट माणसापुढे उभे राहील, अशा भाकितातून माणसाच्या उत्साहावर पाणी पडले. भविष्यशास्त्राच्या (Futurology) आधारे भविष्यकाळातील सर्वनाशाचे संकट टाळण्यासाठी निरनिराळी प्रारूपे (Models) निर्माण केली गेली. तरीपण मानवी भवितव्य अनिश्चित व धोक्यात आहे, असे निराशाजनक चित्र उभे राहिले. अशा वेळी नवीन विधायक जीवनप्रणालीची गरज भासू लागली. विविध धर्मांनी वेगवेगळ्या भाषेत मानव व निसर्ग यांच्यामध्ये सुसंवाद, त्यांचे परस्परावलंबित्व, निसर्गाचा संहार न करता आपली भोगलालसा-तृष्णा यांचा संयम करून निसर्गाचे संरक्षण, नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा कमी वापर करण्याची शिकवण दिली आहे. परंतु आधुनिकवादाची भूमिका सामान्यपणे विज्ञानवादी व धर्मविरोधी असल्यामुळे पारंपरिक धर्मांची शिकवण स्वीकारण्यात आडकाठी येते. भांडवलवाद आणि साम्यवाद या दोन धर्मनिरपेक्ष प्रणाली उपलब्ध होत्या. पण साम्यवादात स्वातंत्र्याची गळचेपी तर भांडवलवादात न्यायाची गळचेपी होते, असे दृश्य होते. उदारमतवादाने मानवी हक्क व स्वातंत्र्य यावर भर दिल्यामुळे सामाजिक बांधिलकी, दुसऱ्यांच्या हिताचा विचार करण्याची जबाबदारी या प्रवृत्तींचा ऱ्हास होऊन व्यक्तिवाद, स्वार्थवाद, भोगवाद बळावला तर साम्यवादी पोलादी चौकटीत वैयक्तिक स्वातंत्र्य आणि उपक्रमशीलता खच्ची होऊ लागली. अशा वेळी या पेचातून मार्ग काढणारी नवी विधायक तत्त्वप्रणाली निर्माण करण्याची अक्षमता ही दुसरी आंतरिक मर्यादा होय.

राष्ट्रवादामुळे कोणताही प्रश्न वैश्विक दृष्टिकोनातून सोडविण्याचा प्रयत्न करण्याची राजकीय इच्छाशक्तीही आपण गमावून बसलो आहोत. आपण सारा विचार आपले राष्ट्र समर्थ, बलवान कसे होईल, माझ्या राष्ट्राच्या फायद्याचे काय, याच संकुचित दृष्टिकोनातून करीत असल्यामुळे आंतरराष्ट्रीय सामंजस्य कठीण झाले आहे. परस्पर अविश्वास आणि भीती यामुळे संरक्षणखर्चात अवाढव्य वाढ, संहारक शस्त्रांची अनावश्यक निर्मिती आणि स्पर्धा, अन्नधान्य, ऊर्जा यांच्या उत्पादनात व वापरात प्रचंड विषमता, सत्तास्पर्धा अशा समस्यांनी माणसाला ग्रासले आहे. या समस्या कोणत्याही एका राष्ट्राच्या समस्या नसून त्या वैश्विक, जागतिक, सर्व मानवजातीपुढील समस्या आहेत. या समस्या आंतरराष्ट्रीय पातळीवरून सोडविण्यासाठी आवश्यक अशा राजकीय इच्छाशक्तीचा अभाव ही तिसरी 'आंतरिक मर्यादा' आहे.

अशा तऱ्हेने वैयक्तिक पातळीवर कालबाह्य, गतार्थ आधुनिकवादाची बांधिलकी, नवीन विधायक जीवनदृष्टी निर्माण करण्याची सांस्कृतिक अक्षमता आणि मानवापुढील समस्या वैश्विक, आंतरराष्ट्रीय पातळीवरून सोडविण्यासाठी आवश्यक राजकीय इच्छाशक्तीचा अभाव या तीन 'आंतरिक मर्यादा'च या समस्या सोडविण्यातील प्रमुख अडचण आहे, असे लॅझलो यांच्या विवेचनाचे सार आहे. म्हणून माणसात आंतरिक बदल घडविण्याची प्राथमिक गरज आहे. हा विचार विनोबांच्या विचाराशी मिळताजुळता आहे. या मूलभूत आंतरिक बदलाला विनोबा अध्यात्मविचार किंवा आत्मज्ञान म्हणतात.

या आंतरिक मर्यादा ओळखून त्या ओलांडण्याचा प्रयत्न करण्यासाठी नवीन विधायक जीवनदृष्टी आवश्यक आहे. अशी एक विधायक जीवनदृष्टी म्हणून 'सर्वोदया'चा विचार व्हायला हवा. ही जीवनदृष्टी उपभोगवादी नसून आत्मसंयमवादी आहे. ती संकुचित राष्ट्रवादी नसून 'जय जगत्'ची घोषणा करणारी व्यापक विश्ववादी आहे. ती पुंजीवादी नाही. व्यक्तीस्वातंत्र्याची गळचेपी करणारी नाही. तसेच धार्मिक सांप्रदायिकता व कर्मकांड नाकारणारी आहे. परंतु सर्व धर्मांचे सारतत्त्व स्वीकारणारी आहे. अशी एक विधायक जीवनदृष्टी म्हणून 'सर्वोदया'चा विचार व्हायचा असेल तर त्याची, ग्रामदान, भूदान, गोवंशरक्षण इत्यादी देशकालपरिस्थितिसापेक्ष विचारापासून फारकत करावी लागेल. ज्याप्रमाणे मोठे उद्योग असावेत की लहान ग्रामोद्योग असावेत, हे देशकालपरिस्थितिसापेक्ष असल्याचे विनोबा मान्य करतात त्याप्रमाणेच भूमिहीनांचा प्रश्न, बेरोजगारी, 'शेतीसाठी यंत्राचा वापर की बैलाचा' इत्यादी प्रश्न भूदान, ग्रामदान पद्धतीने सोडवावेत की अन्य पद्धतीने सोडवावेत हे देशकालसापेक्ष ठरेल. ती सर्वोदय विचारातील आवश्यक तत्त्वे ठरणार नाहीत. सर्वोदयाचा मूलभूत विचार आहे, परस्परांच्या हितात विरोध असू नये.

विश्वाचे हित, देशाचे हित, व्यक्तीचे हित यात अविरोध असावा. सर्व प्रश्न अहिंसेने सोडवावेत. विज्ञान सेवेसाठी वापरावे. व्यक्ती, समाज व निसर्ग यातील संबंध 'आत्मवत् सर्वभूतेषु' या तत्त्वानुसार असावेत. मानवनिर्मित भेद अंतिम न मानता सोईच्या दृष्टीने त्यांचा विचार करावा. व्यापक वैश्विक दृष्टिकोनातून मानवी समस्या सोडविल्या जाव्यात. सर्वोदयाविषयीचा शेवटचा मुद्दा म्हणजे सर्वोदयविचार पूर्णांशाने समजला आहे, त्याची मांडणी संपूर्ण निर्दोष झाली आहे असे न मानता तो एक शोध आहे व त्या शोधासाठीच आमचे जीवन आहे अशी विनम्र भूमिका असावी. 'जीवनम् सत्यशोधनम्' – सर्वोदयविचार हा एक सत्याचा न संपणारा शोध आहे. त्या सत्याचा शोध करणे, हा जीवनाचा कार्यक्रम आहे. ज्याप्रमाणे विज्ञान पूर्णतेला पोहोचल्याचा दावा करीत नाही, त्याचप्रमाणे सर्वोदयविचार पूर्णतेला पोचला असल्याचा दावा केला जाणार नाही. विज्ञान आणि अध्यात्म यांच्या समन्वयातून सर्वोदय-विचार विश्वहिताच्या दिशेने वाटचाल करीत राहील.

संदर्भ :

* लेखांत दिलेले कंसांतील पृष्ठ क्रमांक विनोबा, 'आत्मज्ञान आणि विज्ञान', परंधाम प्रकाशन, पवनार, १९८६, आवृत्ति चवथी या ग्रंथातील आहेत.

* लेखात शीर्षस्थानी आलेल्या तळटिपांच्या आकड्यांचे संदर्भ पुढीलप्रमाणे :

१-३, विनोबा, 'आत्मज्ञान आणि विज्ञान', परंधाम प्रकाशन, पवनार, (प्रकाशन वर्ष दिलेले नाही) आवृत्ति १ ली, पृष्ठ क्रमांक ९.

४. दि.य. देशपांडे, 'अध्यात्म आणि विज्ञान', शोध वार्षिक (प्रकाशन वर्ष दिलेले नाही), पृ. ५९- ७९.

५. Ervin Laszlo, The Inner Limits of Mankind, Pergamon Press, Oxford, १९७८.

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका